LA VIE INTELLECTUELLE

V. I. : Les journées de Juin.

A. DIOP : Colonisation et conscience chrétienne.

J. VIALATOUX : Valeur et portée de l'idée de droit.

M.-J. RUSTAN : Jean Cayrol, romancier de l'espérance.

M. BARTH : Les variations de la politique religieuse en Allemagne.

S. WEIL : Le christianisme et la vie des champs.

LES SIGNES DU TEMPS

L'examen des Bermudes.
Un grand débat de politique générale.
Sacre royal.
Couronnement du Commonwealth.
Retraites stratégiques à l'Est.
Mr Dulles sème la tempête sur le Nil.
Les intempérances du sénateur Mc Carthy.
Incertitudes allemandes.
Elections en Italie.
Un glorieux savant à l'Académie des Sciences.
Les caïds et l'avenir.
Grève dans le chemin de fer.
Azimuts.

ART — LETTRES — LIVRES

DOCUMENT : Les secrétariats sociaux.

THEOLOGICAL UNION LIBRARY

REVUE MENSUELLE

JUILLET 1953

LES ÉDITIONS DU CERF — PARIS

V. 21:2
1953

SOMMAIRE

V. I.	: Les journées de Juin	1
A. DIOP	: Colonisation et conscience chrétienne	5
J. VIALATOUX	: Valeur et portée de l'idée de droit.	15
M.-J. RUSTAN	: Jean Cayrol, romancier de l'espérance	37
M. BARTH	: Les variations de la politique religieuse en Allemagne soviétique..	52
S. WEIL	: Le christianisme et la vie des champs	62

LES SIGNES DU TEMPS

L'examen des Bermudes (B. Féron) 72
Un grand débat de politique générale (H. Muller) 74
Sacre royal (P. Duployé) 77
Couronnement du Commonwealth (G. Rottier) 78
Retraites stratégiques à l'Est (J. Rounault) 80
Mr Dulles sème la tempête sur le Nil (J. Nantet) 87
Les intempérances du sénateur Mc Carthy (A. Viatte) 90
Incertitudes allemandes (A. Frisch) 94
Élections en Italie (P. Semama) 97
Un glorieux savant à l'Académie des Sciences (A. Gressin).... 101
Les caïds et l'avenir (P.-A. Martel) 102
Grève dans le chemin de fer (R. Parès) 105
Azimuts (A.-Z. Serrand) 107

CHRONIQUES

Littératurette (G. Venaissin) 116
Essais (M. Chavardès) 122
Notes de lecture 126
Le théâtre (H. Gouhier) 130
Le cinéma : *La bergère et le ramoneur* (J.-L. Tallenay)..... 133
Courrier des lecteurs : Étiemble à Henri Guillemin 137

DOCUMENT

Les secrétariats sociaux (H. Rollet) 141

La Vie Intellectuelle

VINGT-QUATRIÈME ANNÉE. — JUILLET 1953

Les journées de Juin

Les Rosenberg ont été exécutés. — L'ordre règne à Berlin-Est.

Il est des jours privilégiés pour l'histoire de l'humanité. Le 17 juin fut une de ces journées. Les Américains sauront-ils jamais le soulagement que connurent les meilleurs de leurs amis lorsqu'ils apprirent le 17 juin vers 4 heures de l'après-midi qu'il s'était trouvé un homme, un juge, pour tenir tête à la pression du pouvoir et de l'opinion, et penser qu'il n'était pas bon qu'un homme et une femme meurent pour tout le peuple? Pour avoir consacré de longues heures supplémentaires à l'étude patiente du dossier Rosenberg, pour avoir compris que rien ne peut compenser l'incertitude lourde qui pesait sur ce procès, pour avoir eu le courage d'user du droit que lui donnait la loi, et avoir sous sa responsabilité ordonné de surseoir à l'exécution, le juge Douglas restera l'homme qui s'est senti responsable de la justice. Le même jour, à la même heure, on apprenait qu'à Berlin-

Est les ouvriers du bâtiment dans la Stalinallee, chef-d'œuvre de la propagande, avaient posé là leurs outils et donné le signal d'une manifestation qui tournait en émeute. Ceux qui savaient quelle oppression pesait sur le peuple allemand se réjouirent de la voir dénoncée ouvertement — et par des ouvriers. Les deux titres étaient accolés dans les journaux du soir : Sursis aux Rosenberg, émeute à Berlin-Est. Le 17 juin était un jour heureux pour la liberté.

Le 18 au matin, chacun prévoyait les nouvelles qui viendraient de l'Allemagne. L'ordre régnait de nouveau à Berlin : les chars soviétiques avaient parcouru les grandes avenues : Unter den Linden, Stalinallee. Que peut un peuple aux mains nues contre les armées modernes ? Cependant, en dépit de la disproportion des forces, d'autres villes : Magdebourg, Leipzig, Dresde, s'étaient aussi révoltées. Elles n'auraient pas, comme avait Berlin, des reporters, des photographes, des cinéastes qui, venus de l'Ouest, fourniraient d'irréfutables témoignages du mouvement populaire où jeunes et ouvriers furent les entraîneurs. Mais on savait que la grève générale avait été déclarée. C'était parmi les peuples qu'on savait opprimés un nouveau sursaut de liberté, que nul cette fois ne pourrait masquer. Comme il importe à ce moment que ceux qui parlent de liberté n'abusent pas des mots et soient en vérité ses défenseurs! De Washington on apprend que, afin que la décision légale du juge Douglas soit immédiatement rapportée, l'attorney général exige la convocation immédiate de la Cour suprême, qui s'était pourtant mise en vacance : les Rosenberg doivent être exécutés avant que le doute qui pèse sur leur condamnation soit levé. Ethel Rosenberg avait donc raison lorsqu'elle écrivait de sa prison : « Nous assistons à un spectacle ahurissant : la plus puissante nation de la

terre, pieds et poings liés, impuissante, ne peut se reprendre parce qu'il est toujours plus facile de commettre de nouvelles erreurs que de réparer les anciennes. » Cependant la Cour suprême se réunit et montre, dit-on, en cette suprême délibération la plus grande dignité. Serait-il possible que des juges américains qui s'affirment, encore aujourd'hui, si soucieux de leur indépendance à l'égard du législatif comme de l'exécutif, annulent l'ordre légalement donné par un des leurs ? Ils laisseraient croire qu'ils obtempèrent aux volontés d'un ministre et renoncent au privilège, garantie donnée à toute la nation, grâce auquel la clairvoyance d'un seul juge suffit à écarter la possibilité d'un crime.

19 juin : L'ordre est définitivement rétabli en toute l'Allemagne orientale. Le gouvernement du peuple a maté le peuple. Mais on sait maintenant avec certitude que des hommes protestent lorsque l'État entend régner sans souci du droit, de la justice, de la liberté. A Washington, la Cour suprême, par six voix contre trois, annule l'ordre de surseoir donné par le juge Douglas. Pourtant celui-ci avait été assez clair. Après avoir rappelé ses graves incertitudes sur la culpabilité des Rosenberg, après avoir montré par des textes que si les faits rapportés sur eux après le 1er août 1946 (date du nouveau décret sur la violation des secrets atomiques) avaient été, comme ceux de 1944 et de 1945, cités à leur charge, les Rosenberg n'auraient pu être condamnés à mort, il concluait : « Il est important que le pays soit protégé contre les plans néfastes d'espions qui voudraient nous détruire. Mais il est aussi important qu'avant de nous permettre de supprimer des vies, nous soyons sûrs — absolument sûrs — que nous agissons dans la loi. Si nous ne sommes pas sûrs, il y aura des doutes prolongés pour tourmenter notre conscience après l'événement. »

On eût pu croire alerté par de belles paroles, le chef d'un peuple qui fut justement fier pendant des siècles de rendre justice à tout individu et qui aujourd'hui invite les autres peuples à se rallier à lui pour maintenir dans le monde la justice et la liberté. Il y avait trop de doutes sur la condamnation des Rosenberg pour ne pas être tenu de profiter des avertissements courageux et légaux donnés par un juge intègre. Dans un monde où les peuples opprimés relèvent la tête, le devoir s'imposait que ceux qui parlent de justice et de liberté agissent en conformité avec leurs discours. Mais l'Amérique, leader aujourd'hui des peuples occidentaux et menacée directement pour la première fois par la guerre mondiale qui pourrait éclater, a peur. Des hommes organisent cette peur et l'utilisent pour accroître chaque jour leur pouvoir sur le peuple. Hors des U.S.A., tous, sauf ses ennemis, attendaient du président Eisenhower un geste libérateur : or la grâce fut refusée.

L'ordre règne à Berlin. Les Rosenberg sont exécutés. La libération de l'homme n'est pas, en ce milieu du siècle, une tâche aisée.

V. I.

COLONISATION ET CONSCIENCE CHRÉTIENNE

Réflexions sur les missions en Afrique Noire

Pour faire des chrétiens la méthode courante consiste à maintenir une certaine stabilité dans la vie des indigènes, à stopper pour ainsi dire leur évolution sociale, à les isoler moins des autres indigènes que de la civilisation européenne. Puis à déposer dans leur âme des habitudes soigneusement triées et entretenues, habitudes de prier, d'adorer, de vivre qui finiront avec le temps et sous l'épreuve des événements, par se confondre avec la civilisation de la communauté. Plus tard, lorsque la réflexion critique se sera éveillée au contact de la vie mondiale, la foi de l'Africain s'explicitant, s'affirmera avec originalité et fermeté.

Mais cette méthode comporte des inconvénients.

Il lui faut du temps (et le temps coûte cher de nos jours) et de la sécurité (aujourd'hui les remous sociaux ont des répercussions partout). Il lui faut du temps, car les habitudes ne s'acquièrent pas du jour au lendemain. Des générations sont nécessaires pour que des habitudes de prier et de vivre, importées mais non choisies librement, puissent imprégner l'âme et se confondre avec la civilisation autochtone. Quant à la sécurité, pour l'assu-

rer il faudrait — et encore! — que les missions pussent disposer d'une bonne armée et bâtir un État gouverné par elles, comme dans la pièce de Hochwälder.

Au reste, le christianisme n'est pas une civilisation. Il ne détermine pas totalement les mœurs au point que l'on doive les accepter telles quelles, qu'elles supportent et vivifient chaque peuple et suffisent à lui faire porter ses fruits. L'initiative personnelle en est un facteur indispensable. Qu'on ne s'étonne donc pas de constater, comme nous l'avons pu faire, que trop souvent le christianisme s'évaporait dès que l'indigène (laïc ou même prêtre ou sœur) échappait au contexte nouveau (si artificiellement bâti par d'autres que lui) et qu'il subissait l'action des événements extérieurs. La foi doit pouvoir affronter les événements, les idées, les hommes et leur évolution. Il n'est pas toujours évident que les Missions aient préparé les Africains à structurer et vivre leur foi dans ce sens. Elles donnent plutôt l'impression d'avoir peur de l'Europe, de vouloir s'isoler avec des peuples déjà isolés — et aussi parfois d'interpréter l'*omnia ad majorem Dei gloriam* dans le sens de la gloire d'un Ordre, d'une Congrégation. Le bien de l'indigène n'est alors conçu que sous l'angle de son adaptation au succès de l'Ordre intéressé. « Or Dieu, dit un prêtre dans la pièce[1], Dieu ne voit guère la couleur de notre froc. Dieu veut que le monde change. »

Assurément, dans l'Église comme dans toute communauté humaine, il est inévitable que les équipes et les individus se spécialisent. Chaque Ordre fait partie d'un tout et joue son rôle privilégié pour la plus grande gloire de Dieu. Peut-être, cependant, arrive-t-il que l'on oublie qu'il s'agit de Dieu, père de tous les hommes et non

1. Hochwälder, *Sur la terre comme au ciel.*

d'un dieu que l'on finit par imaginer à force de spécialisation. Peut-être frise-t-on parfois une sorte de sectarisme qui n'a pas sa raison d'être dans la communauté des Enfants de Dieu. Peut-être enfin, néglige-t-on ou minimise-t-on la personnalité de l'indigène.

Il m'a toujours paru étrange que des doctrinaires (chrétiens ou non) surgissant au milieu de la brousse, puissent dire aux indigènes au premier abord : « Voici la Vérité. La Vérité toute faite, mais non la Vérité à forger tous les matins, la Vérité que nous possédons, nous Européens, mais non celle que nous pourrions recevoir de vous et découvrir grâce à vous, — la Vérité claire, achevée, que vous, indigènes, devez accepter une fois pour toutes. » Mais on ne dit pas à l'indigène qu'il existe pour d'autres Européens, d'autres vérités contre lesquelles et grâce auxquelles la vérité chrétienne s'est incarnée, et s'est précisée. On le lui dit pas que la vérité qu'on lui apporte a subi dans son expression, dans ses mœurs, la marque de l'histoire européenne, les passions européennes. On ne lui dit pas qu'elle a besoin, cette Vérité, de subir encore l'histoire et les passions africaines, donc d'être repensée par les Africains. Et cependant il me suffit d'ouvrir le dernier numéro de *La Vie Intellectuelle* pour y lire (avril 1953) des passages édifiants comme ceux-ci :

« Le chrétien reçoit, mais ne possède pas la Vérité. »

« La foi au Christ le fait non seulement écouter qui ne pense pas comme lui, mais recevoir de lui... »

« Le Christ et l'Église lui révéleront la réponse totalement gratuite, donnée par Dieu aux difficultés des hommes. Mais les inquiétudes de l'homme, ses aspirations, ses craintes, ses vrais problèmes auxquels le Christ vient répondre et au delà, c'est dans l'œuvre menée avec tous les hommes qu'il les approfondira... »

« Il est bon que les chrétiens méditent quelque peu sur le langage requis pour rendre un témoignage efficace et vrai... »

Ainsi trouve-t-on aisément dans ce texte et dans bien d'autres la confirmation de l'utilité du dialogue dans la vie chrétienne. Or j'ai pu observer en Afrique que les missions vivent souvent comme si les non-chrétiens n'existaient pas. Les problèmes familiaux de ces non-chrétiens, leurs problèmes spirituels, culturels ou sociaux, ne suscitent guère chez les prêtres que silence quand ce n'est pas dédain ou peur. Un silence qui pour nier les croyances ou les mœurs des autres leur refuse l'existence. Il me souvient qu'il y a trois ans j'avais publié un article sur la nécessité d'organiser et diffuser l'enseignement de l'arabe. Des prêtres européens me firent aussitôt remarquer (avec une amitié sincère certes) qu'il était inutile pour le moins d'attirer l'attention sur ces questions, et qu'il valait mieux laisser disparaître l'enseignement de l'arabe. Or, l'arabe se trouve être depuis le XIII[e] siècle chez moi, le dépositaire et le véhicule d'une riche expérience humaine et d'une abondante vie spirituelle. Des bibliothèques entières d'écrits de noirs en arabe s'effritent et disparaissent sous la poussière et la détresse. De nos jours encore, la majeure partie de la population étant musulmane dans ma région, il arrive fréquemment que l'arabe seul enregistre l'expression des aspirations, des inquiétudes et des élans de l'âme noire. Il est manifeste que, dans une certaine mesure, l'arabe a informé de ses rythmes, de ses thèmes, de son harmonie, l'expression de la conscience africaine chez moi. Dès lors, pourquoi s'obstiner à effacer de l'histoire et de l'âme ce qui existe et comporte des chances culturelles et spirituelles incontestables ?

Pourquoi s'obstiner ailleurs, malgré les travaux du

P. Aupiais et du P. Tempels, à tourner le dos aux ressources spirituelles de l'animisme ?

Nous sommes là en face d'erreurs humaines regrettables, et qu'il faut vaincre. Il y a peut-être trois facteurs qui interviennent simultanément, et dont il faut dire un mot : le silence, la subjectivité européenne et le confort africain.

D'abord le silence, ce rideau de silence que les Puissances coloniales ont dressé et entretenu entre les peuples colonisés et les peuples européens. Les colons et les organismes de la colonisation ont certes besoin que le regard de l'indigène ne puisse atteindre ni leurs intentions profondes, ni leurs moyens, ni l'intimité de leur vie. L'idéal pour le colonisateur est en effet d'être pour le colonisé une sorte de divinité redoutée et nécessaire cependant. Il faut donc qu'il se forge un masque fait de puissance et de mystère — qu'il s'isole dans la vie courante et n'apparaisse qu'auréolé du prestige de son efficacité. Mais il faut aussi qu'il élimine toute concurrence et toute critique, c'est pourquoi le rideau de silence tombe implacablement entre la colonie et la métropole. Ni concurrence ni critique, seulement des expositions coloniales de temps à autre pour justifier la présence irremplaçable du colonisateur et exorciser toute velléité maligne des peuples européens à douter du fondement de leur action coloniale.

Les missions, elles, sont étrangères à la création du rideau de silence. Elles ne peuvent en être tout au plus que les complices impuissantes. Les missionnaires ne sont pas des colons. Il est même fréquent qu'ils soient reçus comme des intrus par les gouvernements coloniaux.

Cependant, en présence des indigènes, leur zèle missionnaire les conduit à subir, accepter et parfois appré-

cier ce rideau de silence. En effet, face aux mœurs exotiques, étranges pour eux, ils sont amenés à valoriser intensément leur subjectivité européenne. Ils se font plus européens comme pour s'assurer meilleurs chrétiens. Et comme Européens, ils leur arrive trop souvent de condamner péremptoirement tout ce qui, dans les mœurs indigènes, leur paraît étrange. M. Griaule pourrait citer avec raison maintes erreurs commises dans ce sens, non seulement par les laïcs européens, mais par les missions elles-mêmes.

C'est qu'on oublie parfois que le vrai, le bien, le beau ne sont l'apanage de personne, et ne sont vivifiés que par la collaboration libre de tous. Ces valeurs ne sont pas des données toutes faites. Elles ont besoin d'être interprétées et vécues par des tempéraments, des génies divers.

Or, on semble précisément redouter l'initiative africaine d'une façon générale. Je devrais, pour le montrer, faire ici le récit de conflits douloureux (et où l'esprit chrétien ne gagne certes pas) entre prêtres européens et prêtres africains. Je me refuse cependant à rouvrir des plaies à peine fermées. Il me semble seulement utile de dépasser ce stade où une sorte de racisme et le goût du pouvoir temporel font un étrange ménage avec l'œuvre apostolique — pour penser lucidement l'autonomie d'une Église africaine — d'un clergé africain, aidé, mais aidé seulement, d'un clergé européen. S'opposer à cette autonomie qui serait consécration d'une maturité politico-sociale, c'est nier la raison d'être de l'œuvre missionnaire en Afrique.

Car les modalités de l'existence humaine sont inextricablement mêlées. Ce n'est pas un paradoxe de soutenir que la maturité spirituelle des Africains est liée à leur maturité politique et sociale. Le paternalisme fut tou-

jours à mon sens une erreur. De nos jours, du moins, il est plus néfaste qu'utile. Je ne puis croire que des êtres dont on souligne avec tant d'application l'insuffisante maturité politique et sociale puissent constituer une communauté chrétienne authentique. Le sentiment qu'on leur impose d'une prétendue infériorité les empêchera d'assumer pleinement leurs responsabilités de chrétiens. C'est un chrétien irresponsable que l'on crée, un demi-chrétien, et par là, l'on travaille davantage à la gloire de la chrétienté européenne en tant qu'européenne qu'à la gloire du Christ et de Dieu. Succès facile.

Le propre de la colonisation n'est-il pas la facilité ? Le confort de la vie coloniale, je l'ai dit, réside dans ce fait que la concurrence et l'action critique y sont rares. L'espace et le temps y sont massivement offerts à de rares initiatives. Si la vie économique du monde et des Africains y perd, la saine vigueur spirituelle y gagne encore moins.

Il est en effet périlleux pour des prêtres de ne rencontrer, soutenus par l'autorité qui s'attache au prestige européen, que docilité, soumission, totale adoration (due à Dieu seul). Il est dangereux qu'ils soient isolés dans leur autorité et subissent les assauts d'une confiance illimitée. Des erreurs de toute sorte ont ainsi compromis, chez les prêtres blancs eux-mêmes, l'approfondissement de leur foi et la sainteté de leur vie.

C'est déjà un risque assez grave. Non moins grave est le fait de créer et entretenir des chrétiens de seconde zone. L'évangélisation des âmes pour être solide devrait être préparée par des compétences quasi universelles. Et comme ces compétences n'existent pas au complet, la collaboration libre, originale, des Africains, prêtres ou laïcs, devraient être recherchée et encouragée. Je ne crois pas au christianisme solide de communautés igno-

rantes et colonisées. L'esprit chrétien ne saurait impunément s'isoler de la vie des hommes, de leurs souffrances, de leurs problèmes, de leurs inquiétudes. Et je ne trouve pas bon que les missions s'isolent et isolent les Africains de la vie européenne et mondiale. Je ne trouve pas bon qu'elles servent l'autorité coloniale, qu'elles exaltent d'autant plus leur subjectivité européenne, qu'elles se gardent comme d'un péché de la vie européenne et mondiale. Il y a là la manifestation d'une peur qui est européenne peut-être, qui n'est assurément pas chrétienne.

L'on affirme bien volontiers aujourd'hui, depuis la dernière guerre, ce qui constitue notre originalité. C'est de tout cœur que l'on approuve les initiatives du P. Aupiais, du P. Tempels. On oublie seulement d'aller au delà de cette approbation (purement verbale et dont on pourrait imaginer aussi qu'elle est encore l'effet de la peur qu'inspire aujourd'hui toute exaltation des valeurs du rationalisme). C'est nous qui avons raison, c'est l'Europe rationaliste et matérialiste qui a tort. Nous le savons maintenant. Mais ne peut-on aller plus loin ? Admettre, comme me le confirmait récemment encore une autorité, le R. P. Abd-El-Jalil, que notre spiritualité traditionnelle comporte d'authentiques pierres d'attente ? — Proclamer que sans le concours des Européens nous avons élaboré quelque chose de respectable, n'est-ce pas implicitement admettre que nous sommes en mesure, une fois équipés de moyens d'information et de réflexion assez riches, de donner à la vérité une expression universellement valable et originale à la fois ? N'est-ce pas reconnaître que le paternalisme ne se justifie pas. Et que le rôle des missionnaires est essentiellement d'équiper les âmes ?

Les équiper d'abord à n'accepter d'autres limites à leur

initiative informée que celles qui disciplinent l'initiative des Européens.

Les équiper ensuite à connaître, penser, et organiser leur existence sur la planète en fonction de l'existence des autres. Car il est vraisemblable aujourd'hui qu'un chrétien se définit surtout comme l'homme de l'amour et de la responsabilité. Ces deux valeurs paraissent être celles par lesquelles le chrétien sauvera le monde, parce que notre vie actuelle en est assoiffée et que le chrétien est mieux placé que quiconque pour les incarner.

Les équiper du même coup à nourrir le dialogue avec l'Europe et le reste du monde. Dans un sens large, ce dialogue implique la collaboration libre et originale des Africains (chrétiens ou non) à la construction d'un monde où la justice sociale règne chaque jour davantage. Et dans un sens particulier, ce dialogue n'est que la forme même sous laquelle vit et rayonne l'Amour.

Mais pour s'orienter délibérément vers ce programme, l'enrichir et le réaliser, il serait opportun que les missions :

Reconnaissent et proclament la légimité du sentiment national qui est sur le plan collectif ce qu'est la dignité personnelle sur le plan individuel.

Se dégagent assez de l'emprise des gouvernements coloniaux pour lier leur destin à celui des masses africaines.

S'ouvrent au commerce de tous les Africains, chrétiens ou non chrétiens. Il est indigne du christianisme de ne pas susciter et entretenir le dialogue avec les non-chrétiens.

Concourent à informer les masses indigènes aussi largement qu'elles pourraient l'être si elles choisissaient librement leurs nourritures spirituelles en Europe et dans le monde.

Soient assez humbles pour accepter la surrection et éventuellement l'autorité de prêtres et évêques indigènes en grand nombre.

Témoignent, mais laissent se formuler la vérité chrétienne dans un langage inspiré des mœurs propres à chaque civilisation.

Enfin ne perdent jamais de vue que la vie spirituelle chrétienne ne peut se réduire à un monologue, mais doit s'épanouir chaque jour en un dialogue. La vigueur et l'épanouissement des chrétientés est à ce prix.

Or, pour que dialogue il y ait, il faut que l'Autre existe.

ALIOUNE DIOP.

RÉFLEXIONS SUR LA VALEUR ET LA PORTÉE DE L'IDÉE DE DROIT NATUREL INTERNATIONAL

L'article qui suit a été écrit et imprimé en décembre 1940 pour la Chronique sociale de France, *mais, refusé par la censure du gouvernement de Vichy, ne put être alors publié. La même étude put paraître, en 1941, en assez large part, dans cette revue, sous le titre : « La diversité des patries ».*

A l'occasion de la Semaine sociale de 1953, qui étudie, à Pau, la question « Guerre et Paix », nous donnons ici, à titre documentaire, sans aucun changement, *le texte censuré de 1940.*

N. D. L. R.

« La conception qui assigne à l'État une autorité illimitée est une erreur qui n'est pas seulement nuisible à la vie interne des nations...; elle cause également du tort aux relations entre les peuples, car elle brise l'unité de la société supranationale, ôte son fondement et sa valeur au droit des gens, ouvre la voie à la violation des droits d'autrui et rend difficiles l'entente et la vie commune en paix. Le genre humain, en effet, bien qu'en vertu de l'ordre naturel établi par Dieu, il se divise en groupes sociaux, nations ou États, indépendants les uns des autres pour ce qui regarde la façon d'organiser et de régir leur vie interne, est uni cependant par des liens mutuels, moraux et juridiques, en une grande communauté, ordonnée au bien de toutes les nations et réglée par des lois spéciales qui protègent son unité et développent sa prospérité. Or, qui ne voit que l'affirmation de l'autonomie absolue de l'État s'oppose ouvertement à cette loi immanente et naturelle, ou, pour mieux dire, la nie radicalement, laissant au gré de la volonté des gouvernants la stabilité des relations internationales et enlevant toute possibilité de véritable union et de collaboration féconde en vue de l'intérêt général ? Car, pour que puissent exister des contacts harmonieux et durables et des relations fructueuses, il est indispensable que les peuples reconnaissent et observent les principes de droit naturel international qui règlent leur développement et leur fonctionnement normaux. Ces principes exigent le respect des droits de chaque peuple à l'indépendance, à la vie et à la possibilité d'une évolution

progressive dans les voies de la civilisation; ils exigent en outre la fidélité aux traités stipulés et sanctionnés conformément aux règles du droit des gens...

Mais, d'autre part, détacher le droit des gens de l'ancre du droit divin pour le fonder sur la volonté autonome des États, ce n'est pas autre chose que le détrôner et lui enlever ses titres les plus nobles et les plus valides, en le livrant au funeste dynamisme de l'intérêt privé et de l'égoïsme collectif. »

Ce texte, aussi puissant que limpide, est extrait de la partie centrale de l'Encyclique de Pie XII, *Summi Pontificatus*. Il porte la date du 20 octobre 1939. Les vérités anciennes et immuables qu'il rappelle à l'actualité étaient par lui proposées à l'attention du monde troublé sur lequel venait de s'abattre la guerre. Elles jettent de très haut, sur les causes morales de la guerre et sur les sources morales de la paix une lumière qui dominait d'avance l'évolution, alors imprévisible, de l'effroyable conflit. Nous les avons méditées déjà, aux jours passés[1], où notre patrie se croyait en mesure d'espérer la victoire. Nous voulons les méditer encore en vue d'éclairer de cette même lumière le laborieux défrichage des temps nouveaux. L'idée d'un « droit naturel international », d'un « droit des gens », d'une « société supranationale » est-elle une idée contingente et périssable, que les temps futurs pourraient reléguer à jamais dans le passé et laisser à la curiosité spéculative de l'histoire des idées? ou bien est-elle une idée aussi indélébile dans la « nature » humaine que fragile dans la vie des hommes et le cours de l'histoire, aussi inéliminable dans ses exigences essentielles que difficile dans ses conditions de réalisation et de progrès? Comment ne pas voir que les pensées qui doivent orienter l'activité humaine sont saisies de ces questions capitales, dès le seuil de cette nouvelle période d'histoire qui est en train de naître sous nos yeux, et de laquelle nos malheurs ne sauraient dé-

1. Cf. Abbé Richard, *L'Encyclique « Summi Pontificatus »* (*Chronique sociale*, décembre 1939).

tourner ni notre attention réfléchie ni notre action toujours en devoir de « servir ».

Ces expressions — « droit naturel international », « société supranationale » — que nous venons de relever dans l'enseignement le plus explicite de la plus haute autorité spirituelle et morale de la terre — n'ont pas été sans éveiller en certains esprits comme une surprise et une impression de nouveauté, qu'une première réflexion aura vite fait de dissiper.

Peut-être la lettre même de ces expressions est-elle inédite dans le corps des enseignements sociaux de l'Église. Ce serait là l'objet d'une investigation à faire dans l'histoire des textes — et ce n'est pas ce point qui nous occupe ici. Mais ce qui en tout cas ne saurait être contesté, c'est que, ces termes fussent-ils nouveaux, l'idée qu'ils explicitent n'est point nouvelle, mais traditionnelle. Ou plus exactement, elle fait partie essentielle de ces exigences morales de la simple raison humaine, que suppose, implique et assume le Message surnaturel chrétien.

Ce qui, dans ce langage, a surpris certains, ce n'est point, certes, le terme classique « droit naturel », mais l'adjonction, pour eux inattendue, du qualificatif « international », et, plus encore peut-être, cette expression « société supranationale » qui désigne très clairement, dans le texte pontifical, non point l'Église, société spirituelle, surnaturelle et si évidemment supranationale, mais « le genre humain », que « l'ordre *naturel* » lui-même, tout en le divisant en groupes nationaux, unit cependant par des liens mutuels, moraux et juridiques en une grande communauté. C'est bien cette communauté humaine qui est dite tout à la fois *naturelle* et *supranationale*.

La surprise qu'ont pu éveiller ces accouplements de mots a pour cause principale l'équivoque introduite dans l'idée de *nature*, et partant de droit *naturel*, par les

doctrines naturalistes, et notamment par le positivisme moderne, qui a imprégné, à leur insu, un si grand nombre d'esprits. Pour les doctrines, en effet, qui limitent l'usage de la raison humaine à l'observation des phénomènes extérieurs et à la formulation abstraite de leurs lois empiriques, et pour qui, dès lors, le terme *nature* ne désigne autre chose que l'ensemble de ces lois, l'expression « droit *naturel* » tend forcément à revêtir le seul sens que puisse logiquement lui donner une sociologie naturaliste et à désigner des ensembles contingents et muables de phénomènes sociaux, ou des syncrétismes provisoires tirés de groupes plus ou moins solidaires et plus ou moins larges de législations et d'institutions positives de fait. Il est clair dès lors que les mots « société naturelle supranationale » et « droit naturel international » ne sauraient avoir qu'une compréhension variable et une extension particulière, comme les ensembles de faits sociologiques qu'elles se bornent à constater et à grouper. Sous ce jour, une société supranationale ne peut être qu'une certaine civilisation historique, ce mot désignant ici « un ensemble complexe de phénomènes sociaux de nature transmissible... communs à toutes les parties d'une vaste société ou à plusieurs sociétés en relations », et couvrant une certaine « aire » ou surface géographique[2]; et un droit naturel international ne peut être qu'une résultante composite de parties communes entre plusieurs législations positives, effet spontané de la mentalité collective diffuse, qui les a, de fait, communément inspirées.

Mais tel n'est pas, pour une philosophie qui saurait se frayer, par une méthode réflexive, une voie d'entrée dans l'intériorité de la vie spirituelle, l'unique sens du mot *nature*. Il en a un autre, plus essentiel, plus profond, et premier. Il exprime l'orientation interne qui constitue l'être et le dirige vers sa fin — laquelle, pour l'homme,

2. Cf. *Vocab. phil.*, de Lalande, t. III (Suppl.).

est celle de la raison, de la liberté et de l'unité spirituelle, qui transcende le monde des phénomènes et impose sa loi intérieure et morale à toute l'activité humaine personnelle et sociale. Sous ce jour, le « droit *naturel* » retrouve sa signification véritable et traditionnelle, par laquelle, tout à la fois, il se distingue du droit positif et s'y unit, afin, d'une part, de lui conférer son authentique nature « juridique » et de le diriger, et d'autre part de s'instituer et incarner dans ses structures temporelles multiples pour en recevoir historiquement les services variés. Le droit positif est celui qui résulte des lois écrites et promulguées extérieurement, dans une société, par l'autorité détentrice du pouvoir légitime. Le droit naturel est celui que prescrit aux hommes, dans leurs relations mutuelles, la raison qui définit leur nature, et qui impose sa loi intérieure à toute l'activité humaine.

Sous ce terme « droit naturel », on pense le plus souvent à la règle morale qui s'impose aux rapports humains d'individu à individu, indépendamment de toute convention ou législation positive. C'est d'elle, par exemple, que parlait Léon XIII, dans l'encyclique *Rerum Novarum*, quand il rappelait cette « loi de justice naturelle plus élevée et plus ancienne » que les lois de l'État et les contrats des hommes, et dont lois et contrats ne sont point créateurs mais serviteurs.

Mais ce n'est pas seulement aux rapports des individus humains entre eux, ou aux rapports de l'État et de ses membres, c'est aussi aux rapports mutuels des groupes nationaux et des États que s'étend l'empire rationnel du Droit naturel humain. De la définition même du droit naturel il résulte nécessairement et évidemment que, lorsqu'au qualificatif « *naturel* », qui convient par essence à l'idée de *Droit*, on ajoute le qualificatif « *international* », on n'ajoute rien à cette idée qu'elle ne précontienne déjà implicitement. On se borne à expliciter un aspect inséparable de sa compréhension

essentielle, et à la remettre en lumière aux yeux qui l'auraient perdue de vue. Car il est de l'essence même du droit naturel, prescrit à l'homme par sa nature d'homme, d'être commun à tous les hommes, quelle que soit leur nation, et de régir, dans leurs rapports, les groupes nationaux non moins que les individus. Le droit naturel, en d'autres termes, est international, comme il est interindividuel, par définition même. Étant humain par la compréhension de son idée, il embrasse dans son extension tout le genre humain. Méconnaître son caractère international, ce serait méconnaître son caractère « naturel »; et nier un droit naturel international, ce serait nier le droit naturel tout court, parce que ce serait nier la nature raisonnable de l'homme et l'empire de la raison sur toute l'étendue de l'activité humaine [3].

Et il importe enfin de remarquer que l'affirmation d'une société naturelle supranationale et d'un droit naturel international, bien loin d'être la négation de la diversité et de l'indépendance relative des groupes nationaux et des patries humaines, en est au contraire la reconnaissance la plus formelle — les termes mêmes « international » et « supranational » comprenant le terme « national », n'ayant un sens que moyennant l'existence de nations diverses, et ne pouvant valablement qualifier le mot Droit sans impliquer du même coup la valeur « juridique » et la légitimité rationnelle de ces existences et de cette diversité. Par où déjà nous apercevons et comprenons la multiplicité et la variabilité temporelle des

3. Il convient de dire, en ce sens, que l'expression « droit naturel international » est un pléonasme, ce qui ne veut pas dire qu'elle est inutile; car il est souvent utile de ramener notre attention, oublieuse ou distraite, à une évidence qui n'a besoin, pour être vue, que d'être regardée.

On pourrait dire encore, en empruntant le clair jargon des logiciens, que le jugement qui affirme l'internationalité du Droit naturel est un jugement analytique : l'attribut faisant partie de l'essence même du sujet, il suffit d'analyser l'idée du sujet pour découvrir l'attribut.

droits positifs, sous l'unité intemporelle du Droit naturel qui seul leur confère leur nature de *droit*.

*
* *

Comment cependant nous refuserions-nous à reconnaître, en même temps que ce caractère indélébile du Droit naturel, que nous trouvons imprescriptiblement inscrit dans notre raison, son caractère fragile et précaire, et, pour tout dire, son insuffisance pratique, si constamment attestée dans notre expérience historique ?

Cette précarité, cette fragilité, cette insuffisance pratique a été pour beaucoup dans la méconnaissance ou la négation de sa consistance rationnelle par maintes doctrines philosophiques.

Peut-être ces réflexions sur le « droit naturel international » gagneront-elles à prendre appui sur la considération de deux manières, aussi différentes que suggestives, de le nier, et que nous trouverions exprimées de façon très caractéristique, l'une dans le système de Hobbes, l'autre dans la doctrine bergsonienne.

1° Le système de Hobbes a l'avantage de nous offrir le modèle le plus caractéristique qu'il soit possible d'imaginer d'une conception purement naturaliste du monde, de l'homme et de l'État — dont nous n'avons à retenir ici que ce qui concerne la genèse naturaliste du *Droit*.

Sa théorie consiste à rendre compte, du même coup, de l'apparition de la Cité et du Droit, à partir d'un « état de nature » antépolitique et antéjuridique — à expliquer le Droit, en même temps que la Cité, « *per generationem et privationem* » — à déduire logiquement le passage d'un règne anarchique des individus libres au règne despotique et juridique de la Cité.

Cette déduction part d'un état de *nature*, qui est un état de guerre absolu, de chacun contre chacun et de tous contre tous. La nature *pure*, c'est le règne déchaîné de l'individu dont l'appétit, exclusivement égoïste, ne

connaît d'autre obstacle et d'autre limite que la résistance des choses et la concurrence des autres. Ces égoïsmes naturels venant, par l'effet de leur multiplicité et de leur voisinage, à se heurter, comme des atomes se mouvant et se choquant dans le vide, sont, de par leur essence même, en état naturel d'hostilité réciproque : chacun est, par définition, l'ennemi de chacun. Cet état de *nature* est nommé aussi par Hobbes état de *liberté*, c'est-à-dire sans loi ni règle de droit. Ou plus précisément, il n'est régi par d'autres lois que celles du mécanisme des forces. La force libre de chacun ne connaît d'autre obstacle que la force libre des autres, ou plus généralement la force des choses, les « autres » faisant pour lui partie des « choses », et leur « concurrence » n'étant qu'un aspect de la mécanique universelle. L'état de *nature* est un libéralisme individualiste absolu. Guerre, non point de nation à nation, car il n'y a pas de *nations* dans l'état de *nature*. Guerre, non pas inter-nationale, mais inter-individuelle, puisqu'il n'y a que des individus. En cet état, le mot *droit* ne signifie rien d'autre, pour chacun, que la quantité de sa force comparée à celle des autres, ou plus exactement de ceux des autres qu'il rencontre : c'est la rencontre des forces qui seule définit le droit. Il ne suffit pas de dire que la force *prime* le droit, ce qui serait une façon encore de les distinguer. Il faut dire qu'elle le *constitue* et le définit à elle seule, qu'il se confond avec elle, qu'il n'en est qu'un autre nom. Chacun a droit à toutes choses, y compris ses semblables (*omnium in omnia jus, ipsis hominum corporibus non exceptis*). L'homme n'est pour l'homme qu'un loup (*homo homini lupus*).

Mais cet état naturel de guerre, constitué par la pure multiplicité de ces individus ab-solus et le choc de ces forces mues par de purs égoïsmes, est en opposition avec leur appétit de jouissance tranquille et de sécurité. L'état de nature étant un état de guerre, et partant de de douleur et de peur, provoque l'aversion des hommes,

c'est-à-dire les incite à sortir, si possible, de cet état de nature.

Or cette possibilité s'offre aux animaux humains, dont l'organisme cérébral est assez riche pour permettre des « ratiocinations » et des calculs que la passion de paix, éveillée par la guerre dans le cœur des hommes, mettra à son service, étant entendu que la paix n'est ici qu'un autre nom de la tranquillité des jouissances égoïstes. Grâce, en effet, à la complexité du jeu des représentations cérébrales, la guerre peut être connue par sa cause, laquelle n'est autre que la liberté individuelle et le « jus in omnia » qui l'accompagne. Cette connaissance de la cause de la guerre fournit une technique de la paix : il suffira de supprimer la cause si l'on veut supprimer l'effet. Cette technique de l'évasion hors de l'état de nature, et de l'accès à un état de sécurité dans la jouissance, ou de « paix », ce système de moyens offert aux individus raisonneurs par la connaissance raisonnée de leur état de nature, voilà ce que Hobbes appelle « droit naturel ». Ce n'est rien d'autre que la structure des impératifs hypothétiques commandés par l'aversion raisonnée de la guerre et le désir raisonné ou « volonté » d'en sortir. Elle se résume dans la pactisation interindividuelle par laquelle des volontés contractantes abdiquant leur liberté et leur « jus in omnia », cause de l'état de guerre, et les transférant à un Pouvoir dominateur, s'agrègent ainsi les unes aux autres et confondent leurs individualités multiples dans l'unité d'un Individu nouveau, artificiel et gigantesque, qui les absorbe et les pacifie : la Cité, l'État, Leviathan. Le pacte les a fait passer ainsi de l'état naturel à l'État politique, de la liberté, qui est guerre, au despotisme, qui est paix. C'est alors seulement que naît la réalité du *droit*. Le droit naturel n'était qu'hypothétique : Si vous voulez la paix, disait-il aux individus en guerre (ce qui signifiait, en termes crus : si vos égoïsmes, au lieu de lutter entre eux, veulent se f... la paix les uns aux autres), faites,

par un pacte interindividuel, un État supra-individuel qui vous mettra en paix en vous imposant des lois et des sanctions, c'est-à-dire en vous donnant le *Droit*. Le Droit, c'est la volonté promulguée, à l'intérieur de la Cité, par le détenteur « civil » de la force. Il n'y a pas d'autre droit réel que le Droit positif.

Mais si, dans la Cité engendrée par le pacte, engendré lui-même par la peur et par le calcul des égoïsmes raisonnés, l'état naturel de guerre fait place *entre les individus*, à l'état « civilisé » de paix, c'est toujours l'état naturel de guerre qui règne *entre les Cités*. Par cela seul qu'elles sont et tant qu'elles seront *multiples*, elles sont et resteront nécessairement en guerre — quelle que soit d'ailleurs la forme de la guerre, soit que les armes parlent, soit qu'elles se taisent; car le silence des armes n'est pas la paix, et la diplomatie et les alliances sont des modes de la guerre. Pour les groupes nationaux comme pour les individus, c'est une seule et même chose d'être plusieurs ou d'être ennemis. Individuels ou collectifs, les égoïsmes absolus sont par définition en état d'hostilité. Sans doute, une pacification entre les cités est théoriquement concevable, mais *à condition que*, et *dans la mesure où* elles cessent d'êtres plusieurs, à condition qu'elles cessent d'être *des cités*, à condition qu'elles abdiquent en faveur de l'une d'elles, ou, ce qui revient au même, que l'une d'elles subjugue les autres et exerce l'hégémonie, à condition finalement que les « *polis* » du cosmos se fondent en une même titanesque « Cosmopolis ». Et alors, ce ne seraient plus des *cités* qui seraient ainsi pacifiées dans cette Cité mondiale; car des cités dont la souveraineté ne serait plus *absolue*, des cités *vassales*, ne seraient plus du tout, en ce système, des *cités*. Mais à supposer qu'une Cité mondiale fût jamais réalisable, à de telles conditions, par les petits animaux que nous sommes, toujours est-ii que le *Droit* qui pacifierait alors la planète « civilisée » ne serait ni *naturel* ni *international* : il serait le droit *positif* dicté par

l'État cosmopolite, et le droit *national* de *la* nation terrestre. Un droit international suppose *des* nations. Mais *des* nations multiples ne peuvent être qu'en état de guerre et non en état de droit.

Dans le système naturaliste de Hobbes, en un mot, l'idée de *droit naturel inter-national* est doublement contradictoire, parce qu'il est de l'essence du Droit, quelle que soit l'étendue de son ressort, de n'être que *positif* et de n'être que *national*.

Voilà une première manière, une manière naturaliste, de nier le Droit naturel international.

2° Il en est une autre, fort différente, dont nous allons maintenant trouver l'expression dans la doctrine de Bergson.

Elle s'exprime spécialement ou du moins se dégage aisément de la thèse des *Deux sources de la morale et de la religion*.

Cette thèse consiste avant tout à distinguer — sans toutefois les séparer — deux sortes de morales et deux sortes de religions, qui, plus ou moins mêlées d'ordinaire, proviennent de deux sources différentes.

Il y a, d'une part, des « morales closes » et des « religions statiques », qui ont leur source dans les pressions sociales défensives exercées par des sociétés closes sur les consciences des hommes — pressions sociales qui sont elles-mêmes des formes spontanément ramifiées de la pression vitale dans la « *nature* ». Leur source est « *naturelle* ».

Et il y a, d'autre part, une « morale ouverte » et une « religion dynamique », nées de l' « émotion créatrice » qui a sa source elle-même dans une « union mystique » personnelle avec le Principe transcendant à la « nature », — avec l'Amour divin — union plus ou moins complète, — complète seulement chez les grands mystiques chrétiens. La source de cette morale et de cette religion est *sur-naturelle*.

Distinctes, ces deux morales et ces deux religions ne

sont cependant point séparées. Elles se mêlent en fait. Et elles proviennent, en définitive, d'une seule et même source : de la Source de vie. Mais tandis que les premières n'en dérivent que très indirectement à travers la « nature », les secondes en coulent directement et, bien loin d'avoir traversé la nature pour venir aux consciences individuelles, elles envahissent immédiatement et d'emblée des consciences personnelles pour descendre par elles jusque dans la nature. Les morales qui montent de la nature n'atteignent pas à l'humanité; seule la morale qui descend directement du Ciel l'embrasse toute et du premier coup en la débordant, sans avoir eu à l'atteindre d'en bas par une série de degrés ascendants.

Comment, pourquoi, d'une même Source première, des forces si différentes proviennent-elles, les unes inférieures et naturellement impuissantes à embrasser l'humanité, l'autre l'embrassant immédiatement tout entière pour l'avoir d'emblée dépassée dans un ordre surhumain et surnaturel? C'est ce dont Bergson essaye de rendre compte, par une doctrine qui remplit, au fond, toute son œuvre philosophique, et qu'on pourrait caractériser assez exactement en disant qu'elle consiste en une réflexion sur « l'élan vital ».

Il y a un « élan vital ». C'est là, aux yeux de Bergson, non point une hypothèse, non point une théorie, mais un fait, qui s'impose à l'observation biologique. Le beau livre de l'*Evolution créatrice* (dont les *Deux Sources* sont le prolongement et l'achèvement) est une première réflexion philosophique sur ce grand fait. L'évolution de la vie, telle qu'elle s'offre à l'investigation scientifique, ne se laisse pas réduire au mécanisme. Un transformisme purement mécaniste se montre impuissant à rendre compte des faits observables. La vie est chargée de finalité — non point d'une finalité-programme, aux voies tracées d'avance, semblable à celle qui caractérise nos fabrications industrielles; mais d'une intention, d'où elle tient sa poussée interne et sa direction finale, et

qu'elle réalise en se frayant des voies imprévisibles à travers les résistances de la matière sur laquelle elle prend appui, dont elle utilise les ressources et tourne les obstacles dans la mesure du possible, quitte à y voir bien souvent buter son effort. La *nature,* c'est la vie aux prises avec les résistances de la matière.

Ces résistances brisent, divisent et ramifient son élan. Au lieu, dès lors, de couler d'un jet dans la direction que lui imprime la poussée originelle, le fleuve se scinde, et son cours se distribue sur des lignes divergentes, que peut suivre, discerner et classer l' « histoire naturelle ». Ces divisions et subdivisions de l'élan vital donnent les règnes, les embranchements et les espèces. Chaque groupe fixé est une immobilisation d'une branche de l'élan vital, qui, ne pouvant franchir en ligne droite la direction voulue par l'intention créatrice où la vie prend sa source, s'est trouvée infléchie par l'obstacle, et « tourne en cercle », sous l'impulsion reçue, impuissante à reprendre « la marche en avant ». Ce n'est pas tout encore : à l'intérieur de chaque espèce, la vie, ainsi infléchie et stagnante, est contrainte à nouveau, par la nature, par les résistances que la matière oppose à la vie qui l'utilise, de se diviser et répartir en une multitude de petites sociétés closes, véritables structures organiques groupant et unifiant des individus, comme l'organisme individuel lui-même est une structure groupant et unifiant des cellules. Ces groupements apparaissent particulièrement visibles, d'une part à l'extrémité de l'embranchement des arthropodes, avec les sociétés d'hyménoptères (telles les fourmilières ou les ruches), d'autre part à l'extrémité de l'embranchement des vertébrés, avec les cités humaines. Tandis que, chez les premières, la vie sociale comme la vie individuelle est assurée par l'*instinct,* les secondes, composées d'individus intelligents et libres, requièrent des morales et des religions qui, jouant auprès de l'intelligence le même rôle que joue l'instinct dans les sociétés instinctives, protègent la vie

sociale contre les risques de dissolution que l'intelligence leur ferait courir : morales *closes* et religions *statiques* sont, pour ainsi dire dépêchées par la vie au secours des sociétés naturelles. Elles ont leur source directe dans les pressions sociales, formes elles-mêmes de la pression vitale.

Ces morales et ces religions peuvent être dites « naturelles », en ce sens qu'elles sont des productions de la vie aux prises avec les résistances de la matière et divisée par ces résistances dans son élan créateur; en un mot de la « *nature* ».

Mais ces morales et religions, multiples et closes comme les sociétés qu'elles défendent et à la mesure desquelles la « nature » les a taillées, ne sont point les seules que rencontre, en sa vaste enquête, l'observateur de l'histoire humaine. Il y rencontre, en outre, une « morale ouverte » et une « religion dynamique », apportées aux hommes par des « personnalités héroïques » qui, grâce à un contact retrouvé avec le principe créateur d'où l'élan vital est sorti, ont pu puiser à nouveau, *au-dessus de la « nature »*, à la Source même de la Vie, et reprendre, à ce contact surnaturel, « la marche en avant ». Ce sont les « mystiques », et parmi eux surtout ceux-là seuls à qui il a été donné de « rompre la digue », les grands mystiques chrétiens qui ont suivi le Christ, et dans la suite desquels sont entrés à leur tour les consciences réveillées et ébranlées par leur témoignage et leur exemple.

La « nature », à elle seule, ne peut rompre les digues et briser les clôtures que les résistances de la matière opposent à l'élan vital. Les sociétés qui sortent « des mains de la nature » ne peuvent être que fermées par les obstacles qui définissent la nature elle-même. Si elles peuvent élargir, dans une certaine mesure, les cercles qui les enclosent, elles ne peuvent pas les ouvrir, tant du moins qu'elles demeurent « naturelles ». Leur « ouverture » ne peut leur venir et ne leur vient pas d'élargis-

sements concentriques; elle est l'œuvre seulement d'une vie affranchie de toute résistance matérielle, c'est-à-dire, au sens littéral de ce mot, « surnaturelle ».

Il résulte de là que les multiples sociétés « naturelles » issues des ramifications que la matière impose à l'élan vital sont hostiles entre elles et vouées à la guerre par cela même qu'elles sont « closes ». La nature, en refermant chacune sur elle-même, les oppose entre elles. La paix entre elles n'est pas impossible, mais elle n'est pas « naturelle ». Elles ne peuvent entrer dans la paix qu'à condition de s'ouvrir, et partant, de dépasser la nature. La guerre est mise dans la nature par la matière qui résiste à la vie. La paix ne peut descendre que de la Source sur-naturelle de la vie.

Les nations sont les principales des divisions que l'humanité doit à la nature. Une « société supranationale » est donc impossible dans la nature; elle n'est pas « naturelle ». Le droit que peut donner la *nature,* le droit *naturel* n'est pas international. Pour franchir les frontières nationales, il lui faudrait franchir celles de la nature et se transfigurer dans l'Amour. Cette transfiguration n'est pas impossible; elle est même, ça et là, réelle; mais surnaturelle. Elle est réservée au mysticisme chrétien.

En résumé : il y a, d'une part, des religions, des morales, des droits *naturels,* issus des pressions que la vie (par les sociétés dont elle a besoin et que segmentent les résistances matérielles) exerce sur les consciences; mais ces réalités naturelles ne sont point internationales; elles s'arrêtent aux confins, plus ou moins étroits, de sociétés closes. Il y a, d'autre part, une morale et une religion qui embrassent l'humanité entière et que, pour cette raison, on peut dire, si l'on veut, inter- ou plutôt supra-nationales; mais elles transcendent la *nature* et le droit naturel; elles ne sont pas d'ordre juridique, mais d'ordre mystique; elles sont le privilège de l'ordre surnaturel de la Charité.

Voilà une deuxième façon de nier le « droit naturel

international », puisque, selon cette doctrine, le règne d'un droit *naturel* ne peut être international, et que le règne d'une paix *internationale* ne peut être naturel.

*
* *

La première de ces deux négations, toute naturaliste, ne connaît d'autre droit réel que le droit positif. La seconde, qu'on pourrait, au sens que nous venons de voir, dire surnaturaliste, ne connaît, en fait de droit naturel, qu'un droit inégal et inférieur à l'humanité.

Nous n'entreprendrons pas ici l'examen de ces doctrines, qui devrait consister, de toute évidence, à discuter la valeur ou la suffisance de la signification qu'elles donnent respectivement au mot *nature*. Bornons-nous à rappeler que, s'il est vrai que la raison est une puissance orientée vers l'universel, et que l'homme est de nature raisonnable, cette double affirmation, selon nous nécessaire, implique celle d'un droit *naturel* coextensif à l'humanité et donc *international*.

Mais le rapprochement de ces deux négations si différentes nous offre du moins une occasion propice de réflexion sur la fragilité et l'insuffisance pratique de ce Droit naturel international dont l'affirmation est immanente à la raison humaine.

Le droit naturel en général, et notamment le droit naturel international, est impuissant, à lui seul, à instaurer son règne sur les rapports humains. L'insuffisance pratique de sa présence rationnelle appelle un double complément : du côté d'en bas, il doit, pour faire son œuvre, prendre corps et s'instituer (Hobbes n'avait pas tort sur ce point) dans les structures organiques d'un droit positif; du côté d'en haut, il doit vivifier sa nature et sa force aux sources vives de lumière et de chaleur que le message chrétien propose à la raison et à la volonté humaine, et qui définit la vocation concrète de l'homme réel (Bergson, ici, aura raison).

Sur ces deux points encore, l'Encyclique *Summi Pontificatus* sera notre guide.

1° La société humaine, nous disait Pie XII, est naturellement multiple et une. *Multiple*, car « l'ordre naturel voulu par Dieu » la divise en groupes nationaux divers dont chacun aura, *à sa façon et en fonction même de cette diversité*, à organiser et régir sa vie interne; *une*, car ce même ordre naturel unit ces diversités nationales en une « grande communauté ordonnée au bien de toutes les nations et réglée par des lois spéciales qui protègent son unité et développent sa prospérité ». Lois organisatrices de la vie interne de chaque nation, et lois spécialement protectrices de la communauté humaine supranationale : nous touchons ici au rôle du *droit positif*.

Rôle *essentiel*. Car le droit naturel, qui règle les rapports humains selon la *nature raisonnable* de l'homme, ne peut introduire cette régulation dans la vie concrète que *moyennant* des « organes », des « structures » qui *l'incarnent* dans les conditions terrestres et temporelles de l'activité humaine, variables selon les diversités géographiques et historiques, inséparables de la *nature incarnée* qui est la nôtre. Un droit naturel désincarné — un droit « angélique » — ne serait point un droit humain, pas plus qu'une raison désincarnée ne serait une raison humaine, pas plus qu'une nature purement spirituelle ne serait la nature de l'homme. Ces structures organiques du droit, ce sont les législations et les institutions des hommes, produites par les États, les groupements particuliers, les individus eux-mêmes ; les lois, les décrets, les règlements, les contrats, les traités, les conventions individuelles ou collectives, bref tout ce « droit écrit », qui arme de « statuts » les rapports publics et privés des hommes, depuis les lois dans lesquelles la Cité écrit sa « constitution » officielle, jusqu'à celles par lesquelles se lient les relations individuelles, tels un bail conclu entre un locataire et un propriétaire, ou un partage entre des cohériters, en passant par tous les codes de la cité, de la famille, du commerce,

de la corporation, de l'entreprise, de la route... C'est, en un mot, le *droit positif*.

Le droit *naturel* ne peut pas plus se passer de ce droit positif que l'âme humaine ne peut, pour œuvrer ici-bas, se passer de son corps. Au droit *humain,* il faut un « corpus juris ». Le droit humain, ce n'est ni le droit naturel seul, ni le droit positif seul, c'est le droit naturel s'instituant, s'incarnant, « s'organisant » en structures positives. On dit parfois que des lois positives seraient inutiles aux hommes s'ils étaient tous justes et bons, que le droit naturel suffirait alors à ordonner les rapports humains, que, en d'autres termes, ce n'est pas à la nature « essentielle » de l'homme, mais au fait « accidentel » de la perversité des hommes, qu'est dû le besoin d'un droit positif pour assurer l'ordre dans leurs rapports. Cela n'est pas exact. Les perversités humaines, certes, compliquent et entravent énormément les tâches du droit positif, l'obligent à s'armer de sanctions pénales, de menaces, de voies de force, et tout cet attirail qui entoure le droit pourrait disparaître si tous les hommes étaient justes; le corps du droit n'aurait besoin ni de cette médecine, ni de cette chirurgie, ni de ces appareils orthopédiques; mais le droit naturel aurait, même alors, à s'organiser en structures positives; car la nature humaine, même si elle n'était meurtrie ni blessée, même si elle était « saine », ne serait point angélique, mais incarnée, et devrait être servie par des structures organiques.

Ces structures organiques du droit, pour servir la *nature humaine,* seront, les unes nationales, les autres internationales. Car le droit positif ne peut ni servir uniformément le droit naturel, dans les circonstances si diverses et variables de la géographie et de l'histoire, dont ce service doit être fonction; ni se dérober au service de la « grande communauté ordonnée au bien de toutes les nations », qui, elle aussi, « doit être réglée par des lois spéciales ». Il faut au droit naturel et des droits positifs nationaux et un droit positif international.

Il importe ici de remarquer, tout d'abord, que le ser-

vice dû par le droit positif ou « droit écrit » au droit naturel « non écrit » consiste en tout autre chose qu'à l'écrire, à mettre sur le papier, pour les afficher au dehors, les normes dont la raison porte intérieurement l'exigence. Il a, sans les trahir, à structurer ces exigences en fonction des circonstances temporelles contingentes au sein desquels il s'agit de les faire régner. Le droit est comme tendu entre la raison spirituelle et les résistances matérielles de la terre et du temps, tel le pilote entre l'étoile qui le dirige et le gouvernail qu'il meut en fonction des vents et des vagues [5].

Ces considérations nous aident à mieux comprendre l'antinomie dénoncée par Pie XII entre la conception autonomiste et absolutiste de la souveraineté de chaque État et « l'unité de la société supranationale ». La souveraineté de l'État ne doit pas être absolue et illimitée, mais relative et limitée. Limitée d'abord par une justice naturelle, un « droit naturel international » qui lui est antérieur et supérieur. Limitée aussi par les « lois spéciales » qui doivent protéger la grande communauté humaine, c'est-à-dire par un droit positif international, dont le droit naturel ne saurait se passer.

Ce droit positif, ce « droit écrit » international est, on le comprend, une tâche non moins difficile que nécessaire. Et cette difficulté explique de reste les imperfections et les insuffisances dont l'histoire ne témoigne que trop sur ce point. De quelle fragilité, de quelle précarité ont fait preuve les institutions positives internationales : celles que l'histoire connaît depuis longtemps sous les noms de traités, de pactes, de conventions, d'alliances, et qui sont l'œuvre laborieuse de la « politique extérieure » des souverainetés nationales; et celles aussi, plus récentes, qu'elle connaît, par exemple, sous les noms de Convention de Genève, de Tribunal d'arbitrage, ou de Société des nations!

5. Nous avons développé ce point dans une leçon à la Semaine Sociale de Rouen (1938), sur « la Liberté ».

L'échec de cette dernière, quant au but principal du moins qu'elle se proposait en 1919 — l'instauration et l'organisation de la paix! — serait, à la lumière de l'enseignement pontifical qui nous éclaire, l'objet d'une méditation bien actuelle et bien utile! Le mémorable *Discours de Noël* 1939 au Sacré Collège apportait à cet égard à la grande Encyclique d'octobre un complément qu'il conviendrait de ne point oublier : « Dans une réorganisation de la vie internationale en commun, disait le troisième point de ce discours [6], il faudrait que toutes les parties en cause se rendissent compte des lacunes et des déficiences du passé; et, dans la création et la reconstitution des institutions internationales — qui ont une mission si élevée mais en même temps si difficile et pleine de responsabilités très graves — on devrait tenir compte des expériences fournies par des initiatives antérieures semblables. »

La lumière qui permet de dégager de ce passé les leçons qu'il comporte n'est-elle pas précisément celle que contient la doctrine sociale catholique, et que venait de rappeler l'enseignement pontifical de Pie XII? Il y a un droit naturel international que la raison impose aux rapports des Cités entre elles : cela, l'institution de Genève l'avait bien reconnu et proclamé, et c'était la part, — importante, — de vérité et de valeur qu'elle contenait. Mais cette vérité impliquait une renonciation au principe de la souveraineté absolue et illimitée de chaque État; et la « Société des nations » de 1919 n'avait pas consenti cette renonciation. Ne portait-elle pas dans les flancs une contradiction, qui fut sans doute la cause principale de son infirmité, et finalement de son échec [7] ?

6. Voir le commentaire de ce discours, par E. Duthoit, dans la *Chronique Sociale* de janvier-mars 1940.

7. Cf. Abbé Richard, *L'Encyclique « Summi Pontificatus »* (*Chronique Sociale*, décembre 1939). — On pourrait remarquer que, sur un point et dans un domaine limité de la vie internationale, l'Institution de Genève se sur-ordonnait à chacun des États

Il est bien clair aussi que l'une des difficultés les plus graves d'une institution positive internationale est celle qui concerne la « force » dont elle a, en fait, besoin, et les voies d'exécution ou sanctions sans lesquelles, en fait, le droit, aux prises avec les faiblesses ou les perfidies humaines, est désarmé. L'Institution positive internationale doit, pour vivre et faire œuvre de justice, être forte; et elle n'est forte qu'à la condition évidente d'être la plus forte. C'est ici que l'expérience met en garde contre l'illusion. La leçon qu'elle comporte est claire : une institution internationale qui n'aurait d'autre force que la force matérielle d'une « gendarmerie internationale », serait une institution faible et pratiquement vouée à l'impuissance. La force matérielle n'est forte qu'à la condition d'être animée et entraînée par la force morale d'un mouvement d'opinion internationale, par une force de volonté, œuvre d'une éducation des mœurs internationales. La communauté humaine, pour vivre et prospérer, a besoin d'abord d'une éducatrice. Les compléments nécessaires, du côté d'en bas, au *droit naturel international,* ceux qu'il doit demander à un *droit positif international,* ne lui suffisent pas. Il lui faut un complément, aussi, du côté d'en haut.

2° C'est ici surtout que resplendit, dans la nuit contemporaine, la lumière de l'Église dépositaire du Message chrétien, l'enseignement suprême du Vicaire de Jésus-Christ. La requête naturelle d'une justice et d'une paix internationales porte avec elle un appel à une Force surnaturelle concrète et vivifiante, qui n'est autre que celle de la divine Charité, dont l'Évangile chrétien est la bonne nouvelle éternelle.

signataires du pacte : à savoir dans le domaine des *mandats* confiés par elle à tel ou tel pays colonial. L'État mandataire, dans l'exercice de son mandat, *relève* de l'organisme mandant. Mais précisément, dire que les États ont à rendre des comptes et sont responsables devant un organisme supérieur à chacun, dans l'exercice de ces mandats, c'est dire que, hors de là, ils n'ont pas de compte à rendre et sont souverains absolument.

Les chrétiens savent que la *nature humaine pure* n'est pas, n'a jamais été le *fait humain*. Le fait humain, pour eux, c'est la nature humaine appelée à la vie surnaturelle divine, c'est ensuite la nature humaine blessée et meurtrie (mais non détruite) par le refus de cette grâce; c'est enfin la nature humaine rappelée par la Rédemption chrétienne à la vie surnaturelle. L'homme naturel, purement naturel et intégralement naturel, est un concept, qui est nécessaire sans doute pour penser le *fait humain*, mais qui n'est pas le fait humain.

La philosophie bergsonienne, parce qu'elle a voulu être seulement une réflexion sur l'expérience, a peut-être eu le tort de définir la « nature » humaine par ce qui, en l'homme, n'est qu'infrahumain; mais elle a eu du moins l'immense mérite d'être une consultation attentive et fidèle de l'expérience humaine. Observant le *fait* humain, elle ne trouve jamais l'homme qu'inférieur ou supérieur à lui-même : infrahumain dans les sociétés closes, supra-humain dans la charité chrétienne et la communion des saints.

Le droit naturel, notamment le droit international naturel, est, comme la *nature* humaine, un concept nécessaire, mais pratiquement insuffisant. De même qu'il lui faut, pour pouvoir régner sur terre, s'instituer et s'organiser en droit positif, il doit chercher au-dessus de la nature la source profonde de sa vie et la force spirituelle de son acion.

C'est pourquoi la doctrine de l'Église, et notamment l'enseignement pontifical de notre temps, ne sépare jamais des impératifs de la raison les lumières de la révélation, ni du droit naturel la vie surnaturelle. « La rééducation de l'humanité, dit l'Encyclique *Summi Pontificatus*, doit être avant tout spirituelle et religieuse : elle doit par conséquent partir du Christ comme de son fondement indispensable, être réalisée par la justice et couronnée par la charité. »

J. VIALATOUX.

JEAN CAYROL,
ROMANCIER DE L'ESPÉRANCE

L'espoir luit comme un brin de paille dans l'étable.

VERLAINE.

Le mérite de Jean Cayrol, romancier de l'espérance, se mesure à ce fait : pour lui, l'espérance n'est pas une vertu au contenu inventoriable; elle est un *temps*. Le temps précisément de ce qui en apparence est son contraire, le temps de l'absurde.

Le roman de l'Espérance se présente comme aussi sombre, plus sombre peut-être que celui où triomphe ce qu'Albert Camus appelle « le divorce entre l'homme et sa vie, l'acteur et son décor », en un mot le sentiment de l'absurde. Il ne constitue pas une littérature « rose » antithétique de la littérature « noire ». Des deux romans de Jean Cayrol, l'un *Je vivrai l'amour des autres*, finit « bien », tandis que le second, *La Noire*, se ferme sur la mort de l'héroïne. Le contraste est significatif : *Noire* a été publiée après les deux premières parties de la trilogie *Je vivrai l'amour des autres* (*On vous parle. Les premiers jours*) et avant la troisième (*Le feu qui prend*). Jean Cayrol ne pouvait plus clairement exprimer sa conviction : l'espérance n'est ni la réussite, ni l'optimisme;

elle ne se confond pas avec l'attente du succès. Comme *Je vivrai l'amour des autres*, *La Noire* est un roman de l'espérance. L'un et l'autre sont tissés du même rythme, du même temps : cela suffit.

C'est dire que, dans un récit romanesque, l'espérance se « rend » par les procédés qui constituent la technique du genre. Un roman met en jeu deux questions, et deux seulement. L'une porte sur le temps de l'œuvre : il s'agit de savoir dans quelle durée vivent les personnages et se déroulent leurs aventures. Question véritablement première et aussi la plus importante. La seconde lui est connexe : quels sont les rapports du romancier et de son récit, étant donné que ce récit se déroule dans tel temps et non dans tel autre. Le roman ne porte pas un message. Il raconte dans un temps déterminé des événements inventés d'une certaine manière par un créateur qui se dérobe plus ou moins derrière eux.

Jean Cayrol a lui-même caractérisé le temps de ses romans dans l'essai *Lazare parmi nous*. Ce temps est constitué par un « extraordinaire laisser-aller », « où, justement, rien n'est tenu, où tout est dispersé, pulvérisé, où les journées ont un aspect provisoire, inachevé, où les nuits ne tiennent pas au sommeil [...], où tout se morcelle indéfiniment, où les souvenirs d'hier se défont... » Temps de la déréliction absolue si ce temps, en se niant lui-même au fond de son abandon ne trouvait *de profundis* sa propre rédemption. C'est bien là son originalité : le rachat a déjà eu lieu; il est en arrière. Le temps est racheté, il se ralentit, se fige, s'immobilise comme en une éternité. « Cet univers de l'immobilité [...] ne connaît pas la fuite du temps; image typique du samedi saint, puisque tout a été vécu dès le vendredi pour le reste de l'éternité. Le personnage lazaréen ne

sait l'heure que par ouï-dire : il n'est l'homme ni du jour ni de la nuit, mais de l'aube, la lumière même du purgatoire ».

Ce temps lazaréen est bien celui de *La Noire,* comme celui de *Je vivrai l'amour des autres.*

Certes la déréliction en est le caractère le plus apparent. Elle se manifeste par la discontinuité du récit. Celui-ci est fait de petites histoires qui s'entassent les unes sur les autres, sans lien logique entre elles. Armand déclare dans *On vous parle* qu'il n'est pas un « cumulard de l'aventure »; jamais il ne découvre « le lingot d'or ». Dans sa vie aucun événement ne prend un accent plus marqué. La déportation d'Armand, déportation d'ailleurs fortuite, est mise sur le même plan que de menus vols à Mono-Prix ou la rencontre d'un quelconque camarade. Il n'y a pas d'hiatus. Les moments se suffisent et en même temps se touchent. Ils ne forment pas une suite, mais un tas inorganisé où s'accumule le passé. A mesure que s'avance *Je vivrai l'amour des autres*, une histoire s'ébauche. Les événements semblent se continuer. Mais cette continuité reste extérieure à la personne d'Armand. Ou plutôt elle est une *donnée* qu'Armand subit comme il subissait la discontinuité inorganique. D'ailleurs, c'est toujours la même pâte homogène; la recherche de Francine, par exemple, n'est pas valorisée au détriment de la libération de Tom.

Dans *La Noire*, roman d'un amour malheureux, la continuité ronge la trame du récit plus profondément peut-être. Elle s'attache non aux événements, mais à leur *aura*, à leur signification poétique. C'est le symbolisme qui passe sous le signe de la déréliction, par suite de l'entassement sans logique ni accent des symboles.

Ce temps, « émietté » n'est pas le temps *brouillé* que

décrit Maurice Blanchot dans *Aminerdab*. Les récits de Jean Cayrol ne ressemblent pas à ces peintures « où l'on retrouvait toujours les mêmes traits, les mêmes inventions, l'effort d'un esprit cohérent, insatisfait et obstiné ». Chaque aventure garde son autonomie, son originalité. Elle ne répète pas la précédente. Le morcellement du temps à sa racine dans la tyrannie du présent. Armand vit dans l'instant. S'il s'attarde sur l'objet de sa perception actuelle, sur l'avènement qui le frappe, c'est qu'il ne possède pas d'autres richesses. Il n'a ni passé ni avenir. Ou plutôt son lien avec son histoire est si lâche que cette histoire lui apparaît extérieure, détachée de son moi. Il ne peut se situer par rapport à elle.

L'amour d'Armande a le même résultat que le déracinement social d'Armand : l'amour accule l'amoureuse au présent. Cette privation de passé et d'avenir est plus que le simple refus du temps qui caractérise la passion. Armande fait corps avec son présent au point de ne plus connaître que sa logique (ou son illogisme) impitoyable. Elle est réduite au point zéro de la durée, c'est-à-dire à l'instant.

Cette conception originale du temps qui est négation du passé et de l'avenir dans la discontinuité se trouve à la base d'un procédé caractéristique des romans cayroliens. Dans *La Noire* comme dans *Je vivrai l'amour des autres*, l'auteur souvent revient en arrière, soit pour combler une lacune du récit, soit pour chercher un fait significatif dans les temps antérieurs au début du roman. Les retours vers le passé interrompent le déroulement romanesque à n'importe quel moment de son cours.

Ces rétrospectives ne retrouvent pas ce qu'on appelle un souvenir. Elles ne rattachent pas les faits à la personne du héros. Elles les éloignent au contraire. Les faits deviennent légendaires, voisins, quoique non iden-

tiques, de ce que Claude-Edmonde Magny appelle, à propos de Kafka, « l'écriture objective de l'absurde ».

Typique, à cet égard, est l'épisode du fauteuil de la grand-mère infirme que roulait Armand pendant son adolescence. Le récit s'insère dans le journal du héros. Il est écrit à l'imparfait alors que le temps ordinaire du récit à cet endroit est l'inexorable présent. Armand s'accorde une pause dans la discontinuité dérisoire de sa vie. La durée s'épaissit un peu, elle s'étale et offre une prise où on peut s'appuyer. Du même coup les objets prennent une extériorité agressive. Ils perdent la demi-subjectivité qui dans le cours ordinaire du récit en fait des sortes de carrefours où se rencontrent les sensations kinesthésiques d'Armand plutôt que des opacités autonomes. Le fauteuil de la grand-mère est mis au rang des entités. Il provoque des réactions, hante les rêves d'Armand comme une chose massive, en soi, qui ne se mélange pas de subjectivités. Ailleurs, dans *On vous parle*, encore, Cayrol raconte l'histoire du veston sur un ton légendaire, analogue au registre dans lequel est écrit l'épisode du fauteuil. Mais la légende du veston se déploie dans le présent. Ce qui veut dire, chez Jean Cayrol, que la précision des faits s'atténue au détriment de leur discontinuité et que cette discontinuité est celle à la fois des faits et de la subjectivité du héros bloquée dans un étroit présent.

Ce palier intemporel que constitue pour Armand le souvenir de sa grand-mère a une autre conséquence. Il découpe le tas inorganique qu'est la durée, donc il permet de la juger. Au début du récit, c'est une proclamation dans le genre du « Tout est dans tout » de Novalis : « Tout est marqué pour moi par ma grand-mère; elle fait un peu « bleu noir » comme l'encre à stylo dans mes souvenirs. » Armand semble tenir à cette idée. Il la

reprend quelques pages plus loin : les promenades de sa grand-mère infirme sont contemporaines de ses premières excitations sensuelles; celles-ci seront estampillées du sceau de l'infirmité : « C'est peut-être pourquoi j'ai toujours un peu peur devant une femme nue; je me demande ce que son corps va me réserver, quelle défectuosité je vais découvrir; je n'arrive plus à croire que je peux avoir tout près de moi un corps de femme intact, sans la moindre faute, un vrai corps qui m'éblouit : tout m'est gâché pour la vie. »

Mais, à la fin de l'épisode, Armand renie le sens qu'il lui a donné. Au principe qu'il voyait dans un fait la source de la fatalité, se substitue le principe contraire : le passé n'a aucune signification. « Quelle idée d'avoir raconté tout cela; ça date d'avant le déluge; je n'y suis pour rien et ça ne veut plus rien dire; c'est aussi absurde que si je trouvais une jambe de bois sur un banc, que personne ne réclame, une jambe de bois qui a perdu son maître; moi aussi je laisse ce soir ce vieux reste d'enfance, une jambe de bois; c'est drôle, hein, une jambe de bois. » La durée est encore jugée, mais cette fois pour en souligner la dérision. Source de fatalité peut-être, le temps à coup sûr détache l'homme de son passé. Il effiloche celui-ci. Armand ne peut revendiquer une histoire. Si un épisode a marqué son destin, c'est que le destin est une chose absurde, c'est-à-dire sans commune mesure avec l'homme qui le subit.

Ainsi le passé d'Armand tombe-t-il en pièces comme un élément inutile. Mais il laisse des traces de son passage, ce que le héros appelle le côté « râpé » de ses souvenirs quand il regarde sa vie du dehors. Côté « râpé »; y avait-t-il donc un tissu neuf? La vie d'Armand possédait-elle une innocence, une nouveauté originelle?

A une semblable question, Camus, comme Sartre, ré-

pondraient non. Il n'y a pas pour eux un côté neuf dans la vie de l'homme parce qu'ils situent l'absurde au point où précisément pourrait se révéler le salut. Le temps de *l'Étranger* comme celui de *La Nausée* comporte des charnières sinon logiques du moins suffisamment marquées pour servir de points de repère. Or ces charnières sont le lieu de l'absurde; la vie y trompe l'homme. Que reste-t-il pour la nouveauté, pour l'espérance, puisque leur unique amarre se révèle illusoire? L'univers de Camus et celui de Sartre sont des univers rationnels L'homme y conçoit le salut. Si le concept est impossible, la réalité qui lui correspond n'existe pas.

Très différent est le climat dans lequel évoluent les personnages de Jean Cayrol. C'est peu de dire que leur temps ignore les charnières. Le présent colle trop à eux pour qu'ils aient conscience de ce que peut représenter un passé ou un avenir rattachés à leur personne par leur personne. Ils ne les conçoivent pas. Ce qui est avant, ce qui est après baigne dans la nuit des origines. Le présent est une lueur vacillante sur un fond de ténèbres.

Ici se situe le germe de l'espérance cayrolienne. Il y a des ténèbres, donc il y a une lueur : le salut est une réalité.

Que ce salut se confonde avec la discontinuité des événements, voilà qui marque l'originalité de Jean Cayrol. Le récit entasse des moments sans lien logique. Cet entassement use à la fois les faits et leur durée. Il les rapproche du zéro-limite. L'histoire disparaît dans son propre temps. Celui-ci devient intemporel, faille sans épaisseur entre des moments. Cette faille, si elle sépare, coupe, est aussi une nouveauté, à chaque instant un point de départ. Elle manifeste cette « création continûment discontinuée » qui, selon Georges Poulet, caractérise le *temps* de la littérature de notre époque.

Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'importance des événements est renversée par la technique romanesque de Cayrol. Le « fil » de l'histoire est mis en arrière. Ceci est très net dans *La Noire*; le récit proprement dit est fait par un narrateur étranger à l'aventure d'Armande sous forme d'explications données *a posteriori*. *Je vivrai l'amour des autres* se contente de retours sur le passé; la durée y prend de l'ampleur et la création ne passe plus. A ces paliers où l'objet résiste, où la subjectivité d'Armand s'organise, s'oppose le présent discontinu qui relâche les êtres et les choses. Mais là est l'essentiel parce que là est la création, la nouveauté. L'histoire d'Armand est sans intérêt, au second plan. Ce qui importe, ce sont les rencontres du hasard, les faits qui ne signifient rien mais s'entassent, se renouvellent, sont et se savent des choses *données, créées*. Ces faits s'échelonnent pendant le cours entier du roman, depuis la cigarette qu'Armand refuse de fumer parce qu'elle appartient à un de ses amis mort en déportation, jusqu'au cortège de grévistes qui passe sous les fenêtres d'Armand et de Francine. C'est par eux que le temps mûrit et qu'Armand mûrit avec lui jusqu'au sommet de la joie. « Qu'est-ce qu'on fait? » demande Armand. Francine ne peut que répondre : « La vie. » L'amour se charge de la discontinuité, la fait sienne et ne veut pas la vaincre. Il la dénude seulement, la réduit à son essence qui est d'être une création. Le « dur apprentissage » qu'a fait Armand est recueilli, sauvé, parce qu'il portait en lui un temps qui échappait au temps. Ce temps c'était celui du dénuement, de la pauvreté, de l'acceptation, dans leur discontinuité toujours renaissante. Qu'Armand se sente désarmé devant ce temps absurde, qu'il s'y soumette sans le juger, et voilà qu'à travers lui, il touche plus que lui : un amour créateur trop humble

pour ne pas s'effacer devant le mal, trop puissant pour ne pas changer ce mal en rédemption, c'est-à-dire en salut.

A ce salut qui se réalise dans et par un temps discontinu dont les traits sont ceux du temps de l'absurde correspond le délaissement des personnages romanesques par un romancier qui cependant les connaît de l'intérieur et les aime.

Des romans de Jean Cayrol, on peut dire qu'ils sont avant lui. Pas plus qu'Armand ne *conçoit* son salut, l'auteur ne *conçoit* le déroulement de son œuvre. Il n'en embrasse pas la totalité dans un acte de l'esprit qui en dominerait l'ensemble et en réglerait les perspectives. Sartre et Camus savent, à l'avance, l'histoire de Roquentin et de Meursault. Si aux yeux du lecteur, ces personnages restent libres et leurs aventures contingentes, il faut l'inscrire au compte du talent littéraire de ces romanciers. Ou plutôt *La Nausée, L'Étranger* sont des œuvres si fortement *conçues* que le récit semble aller de lui-même : le créateur connaît ce qu'il crée et le connaît en des notions distinctes et claires : il peut se cacher derrière ces notions.

Jean Cayrol, comme Armand, raconte « une histoire sans savoir où l'on va, avec des secrets, des mystères incompréhensibles, des recoins d'ombre; ça va si bien, l'ombre, sur les visages qui parlent; un roman où la solitude éclatera comme un soleil ». Le récit avance au hasard. Les rencontres d'Armand avec l'Ombrageux sont fortuites. Des conversations maladroites qu'interrompent de brusques silences, ou des fuites moins motivées encore, parfois une scène de pugilat, font comprendre ce qu'est l'immanence du salut. Il n'y a pas de conclusion. Pas plus que le pitoyable ombrageux, le

médecin athée ou le prêtre catholique, gens à personnalité bien accusée, n'ont ce qu'on appelle une influence sur Armand. Épisodes parmi tant d'autres, ces rencontres n'ont pas plus de signification que celles des silhouettes éphémères qui apparaissent et disparaissent dans *On vous parle.*

Les récits de Jean Cayrol *avancent;* ils ne *progressent* pas. Armand, parfois, à l'impression qu'il y a progrès, qu'il vient de passer d'une zone de ténèbres à une zone de lumière. Cette impression n'a pas de suite; un mouvement inverse la détruit plus tard. Le journal *On vous parle* finit sur une note d'espérance très marquée et très explicite : « Il y a un demain, ce soir, vous entendez, il y a un demain. » Aveu trop triomphal. *Les Premiers Jours* se concluent sur un reflux : « Demain, je n'y connais rien, pense Armand. »

Dans *La Noire,* l'aventure d'Armande ne se déroule pas par « crises », comme on l'y attend dans l'histoire d'un amour malheureux. L'héroïne perd dans ses sentiments comme Armand dans sa déréliction. Sa vie est défaite dès que Tristan l'a quittée; dès ce moment sa mort est inéluctable. Le reste, c'est-à-dire le roman, *son* roman, est le constat d'un destin qui ne connaît pas les faits appelés à le manifester.

Au vrai, Jean Cayrol engrange des épisodes dont il n'est pas, semble-t-il, le créateur. Les événements s'imposent comme si un destin ou un capricieux personnage les avait dictés. Cette dictée connaît d'innombrables reprises : elle ne sait où elle va et semble éviter le but dès qu'il se dessine. Dans *Le Feu qui prend,* le passé défini se substitue au présent employé dans *On vous parle* et *Les Premiers Jours :* les faits sont engrangés, à la disposition d'Armand. Est-ce le signe d'un résultat définitif que l'auteur pourrait revendiquer ? A qui écoute

attentivement le ton de ces procès-verbaux, il ne fait aucun doute que non. Les faits sont aussi loin de Jean Cayrol que d'Armand et s'ils ont une signification, celle-ci n'est l'œuvre ni de l'un ni de l'autre. La première existence d'Armand était « irréparable, car sa toiture était à ciel ouvert ». Il n'y peut rien : s'il la quitte c'est par la force des choses et non par un progrès qu'il aurait voulu. D'ailleurs, l'échec est possible jusqu'au bout, un échec imprévisible, sans raison qui tient, comme la vie du concentrationnaire, « à la *lubie* de quelque personnage supérieur ».

« Échec terrible », constate Armand en pensant à la mort de sa mère, à son demi-frère « qu'il laissait moisir dans quelque prison ». Il est cependant proche du but, si but il y a; mais il reste aussi nu, aussi sans défense que dans les moments les plus sombres de *On vous parle*. A chaque page de *Je vivrai l'amour des autres*, Armand accepte le combat « sans réserve, dans une pauvreté absolue ». Bien avant que le prêtre catholique ne lui en donne le conseil, Armand ne doute pas de son cri, n'hésite pas à gémir. C'est cela l'espérance, c'est cela le salut.

L'espérance apparaît donc comme la conséquence du délaissement des personnages cayroliens. C'est dans l'ordre : le bien est négatif; il est retrait, place laissée vide. Mais ce retrait exige un répondant positif. Il faut changer de plan, accéder au plan ontologique. En art, le plan ontologique s'appelle poésie. Le délaissement psychologique et social qui est celui d'Armand ou d'Armande est *compensé* par un soutien poétique, quelque chose à la fois lointain et proche, dont l'action échappe aux lois ordinaires de la causalité.

Albert Béguin, dans un article publié aux *Cahiers du Sud* en 1948, à propos des deux premières parties de

Je vivrai l'amour des autres, montre très bien en quoi consiste cette vision de poète, « véritable vision intérieure de la réalité ». Jean Cayrol, écrit-il, « attache sur une réalité intérieure un regard assez attentif pour qu'elle fasse mieux qu'apparaître, telle qu'elle se manifeste dans le monde, qu'elle se révèle ». Le romancier est devant ses personnages comme chacun de nous devant le mystère d'autrui. Il en respecte l'imprévisibilité. Il ne définit pas ce qui est indéfinissable. Ainsi s'explique le retrait de Jean Cayrol derrière ses personnages, comme la marche discontinue du récit. Armand met fin brusquement, sans raison apparente, à telle ou telle rencontre. Le romancier ne *veut* pas dire pourquoi, parce que la motivation appartient à un ordre qui se révèle, mais ne s'explique ni se montre. Le lecteur attentif comprend : le contact d'Armand avec autrui atteint à un tel point d'intimité que ce contact possède une force percutante, insoutenable, qui pousse à fuir. La fuite *révèle* sans la montrer la charité d'Armand, charité si profonde qu'elle se dérobe à elle-même instinctivement.

Cette pudeur de Jean Cayrol devant ses personnages se double d'un amour unique, très profond. Le romancier dépasse les relations qu'un homme peut avoir avec son semblable. Ou plutôt il les approfondit jusqu'au point où elles deviennent les relations du Créateur avec sa créature. Jean Cayrol joue par rapport à Armand, à Armande, le rôle que le Père céleste joue par rapport à chaque homme : il les *connaît en charité*. Albert Béguin fait très justement remarquer que le mérite de Cayrol prosateur tient dans le *ton* de sa prose. Celle-ci est parole « adressée », elle postule un autrui. En même temps elle met à nu l'essence de l'être. Armand existe dans l'acte qui du même coup l'expose et à lui-même

et à autrui. Souvent il constate combien il est « vulnérable ». La portée de cet adjectif dépasse le plan psychologique ou moral. Il signifie que l'homme est pris dans un réseau de relations où autrui s'atteint dans et par la nudité du moi. C'est en moi, en moi pauvre et délaissé que je trouve les autres. Parmi ces autres, il y a le romancier, celui qui a tramé la toile, qui a donné à son personnage l'essence d'amour et de liberté qui le fait exister.

Aussi Cayrol peut-il intervenir explicitement dans le récit, sans encourir les reproches que Sartre adresse à Mauriac. Il est à la fois dehors et dedans. S'il a créé Armand et l'a créé *sub specie aeternitatis*, c'est comme un germe qui possède une liberté propre. Celle-ci n'est pas pouvoir de choix buridanesque, elle est capacité d'amour immanent. Il n'y a dans *Je vivrai l'amour des autres* aucun hiatus de ton. Cependant, à côté des pages où les épisodes sont accumulés dans leur plus dérisoire discontinuité, se trouvent des interventions non voilées du romancier. Celui-ci parfois marque le point : « Pauvre Armand, écrit-il, il n'en est encore qu'aux premiers balbutiements. » Ailleurs, il va jusqu'à dégager le sens de l'histoire : « la misère des hommes n'a pas de prix; un frisson sur les épaules trop faibles d'une femme, le premier tremblement d'un enfant qui a faim, c'est là que le monde peut être sauvé ». Une vague soulève la surface trop anonyme, trop uniforme. Le ton ne change pas. Ce qui était en dessous passe en dessus. Puis le récit reprend. Jean Cayrol ne se souvient plus de ses interventions; il n'en tient pas compte. C'est si peu important. Les vrais miracles, comme la grâce, sont choses de tous les jours.

Dans *La Noire*, le procédé est un peu différent et surtout sa portée est autrement significative. Pour le pro-

cédé, facilement, il se caractérise. Le récit est dédoublé. L'aventure intérieure est racontée d'une manière à la fois très poétique et très délaissée. Armande vit son amour dans la plus noire solitude, une solitude essentielle qu'elle communique aux êtres, aux choses, à sa passion même. D'autre part les faits extérieurs et la signification du récit sont mis sur le même plan. Ils sont racontés par un narrateur qui n'est pas un simple anonyme : il porte le poids d'un amour que Tristan a refusé. Ce narrateur retire du temps l'aventure intérieure. Il la met au premier plan. Elle devient ainsi une chose éternelle par opposition avec le sens de l'ensemble. Ce qui *passe* ici c'est la signification de l'amour:. Ce qui est éternel, c'est l'amour même.

Aussi le roman, bien qu'il s'achève sur la mort désespérée d'Armande, reste-t-il un roman d'espérance. La passion qui consume l'héroïne possède à certains moments un caractère d'atroce fixité. Mais cette fixité est fondée dans l'être. Le narrateur, comme un Dieu à la fois transcendant et immanent, à chaque instant soutient Armande, porte sa solitude, *compatit* à son sort. Délaissée et pis que délaissée, semeuse de délaissement et de mort, elle possède encore la joie suprême, le gain de sénevé de l'espérance : elle existe et elle existe dans une trame de communions qu'aucun destin ne peut briser. *La Noire* est le roman ontologique de l'espérance. Le délaissement y a une racine. Ce n'est plus un fait brut. Il est porté par Quelqu'un.

Identifier l'espérance au temps de l'absurde, c'est accepter les limites du genre romanesque. « Le Roman, écrit Roland Barthès dans un article très fouillé sur *Jean Cayrol et ses romans* (*Esprit*, mars 1952), ne peut assumer sans malheur l'ordre dont il rend compte; il y

a tout un silence qui fait partie de sa nécessité; il parle, il raconte, il soupire, il crie, il ne désigne pas. » La littérature est, comme le dit encore Roland Barthès, « un acte de réconciliation ». Elle perd sa raison d'être dès qu'il n'y a plus rien à réconcilier, c'est-à-dire au moment où l'espérance va se remplir d'un contenu précis. Mais alors l'espérance disparaît elle aussi. Par essence elle est un chemin, comme l'a très bien vu Péguy. Y a-t-il un but, un terme? C'est ce que l'espérance ne peut savoir sans se détruire. Le salut n'est pas au bout. Il est dans chaque pas, dans chaque cri. Armand ne progresse pas; il est sauvé dès sa première parole. Il porte en effet « tout le poids d'une misère humaine qui n'a de sens que dans la correspondance qu'elle peut trouver dans d'autres cœurs ou au besoin dans d'autres consciences, — correspondance qui n'est pas loin de cette communion des Saints où nous retrouvons la Chair de notre chair et qui accepte la terre telle qu'elle est aussi bien dans l'univers concentrationnaire que dans l'univers de la joie ».

Marie-Josèphe Rustan.

LES VARIATIONS DE LA POLITIQUE RELIGIEUSE EN ALLEMAGNE SOVIÉTIQUE

Les dirigeants de l'Allemagne soviétique semblent vouloir décourager les rédacteurs de revues qui ont le malheur de n'être que mensuelles. Depuis un an surtout les événements évoluent non seulement avec une rapidité déconcertante, mais dans des directions si divergentes sinon opposées que l'observateur prudent se contentera de relater les faits, se gardant bien de tirer des conclusions ou de faire des pronostics qui risquent fort d'être contredits le lendemain même. Dans Berlin on assiste parfois au jeu des barrières : un beau matin on trouve à la limite des secteurs des tas de briques qui limitent le passage à un étroit couloir, puis quelques jours ou quelques semaines après les briques ont disparu et la rue est libre. L'automobiliste aurait cependant tort de s'y fier et de rouler à vive allure, car il pourrait bien se trouver tout à coup devant des madriers à moitié enfoncés dans le béton. Ainsi en est-il des événements politiques. Hier encore, alors que la mort de Staline avait correspondu de la part de la Russie à un certain relâchement de la tension internationale, la D.D.R. [1], au contraire, durcissait ses positions et le flot des Allemands qui fuyaient leur pays parce qu'ils ne s'y sentaient plus en sécurité ne faisait qu'augmenter. Au moment où l'on se demandait où cette évolution, — qui

1. D.D.R. : Deutsche Demokratische Republik (République Démocratique Allemande).

décourageait à l'Ouest les plus tenaces partisans du dialogue, — allait s'arrêter, le « Politbüro » du S.E.D.[2] communique à la date du 9 juin un certain nombre de « recommandations » et de mesures qui signifient la suppression de bien des barricades.

Ce revirement coïncide avec la nomination de Semionov au poste nouvellement créé de Haut-Commissaire soviétique en Allemagne. Mais on peut aussi l'attribuer sans témérité à la grave crise économique et sociale qui frappe la D.D.R.

Dans ce communiqué (repris et mis en pratique par une ordonnance du 11 juin du conseil des ministres) il est dit que des erreurs ont été commises aussi bien de la part du S.E.D. que de la part du gouvernement, et qu'il importe d'édicter « des mesures susceptibles de relever le standard de vie de toutes les couches de la population et de renforcer le respect du droit dans la République ». Pour cela le Politbüro n'hésite pas à revenir sur certaines décisions même récentes. On aura lu dans la presse quotidienne le contenu de ce communiqué qui vise manifestement à rétablir la confiance, en particulier parmi les classes moyennes[3]. Retenons le passage relatif à la politique religieuse : « Il est recommandé que tous les lycéens et lycéennes qui auraient été exclus de leurs établissements à la suite des interrogatoires ou des enquêtes concernant les activités de la Jeune Communauté (*Junge Gemeinde*)[4] soient réintégrés

2. Parti d'unité socialiste : parti communiste de la zone soviétique (*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*).

3. Le S.E.D. aurait également donné des instructions aux rédactions de journaux pour que les slogans « création des bases du socialisme », « édification du socialisme », et « compétition socialiste » soient rayés du vocabulaire.

4. *Junde Gemeinde* : la jeunesse protestante des lycées et universités.

et aient la possibilité de se présenter aux examens qui leurs avaient été interdits. » Une recommandation identique vise les professeurs et les étudiants. Enfin on demande l'amnistie pour toutes les personnes condamnées à des peines de prison inférieures ou égales à trois ans pour violation de la loi relative à la protection des biens du peuple.

Dans ce texte il n'est pas fait directement allusion au *Kirchenkampf* récemment encore nié dans la presse orientale. Mais on gracie les membres de la *Junge Gemeinde* qui était, la veille encore, taxée d'*organisation illégale*, de foyer de propagande fasciste sous le couvert d'activités religieuses. (*Junge Welt* du 4 juin.)

Cependant, le 10 juin, une conférence réunissait le ministre-président Grotewohl, son adjoint Otto Nuschke, ainsi que les ministres ou secrétaires d'État de l'instruction, de la sûreté et de l'intérieur, avec l'évêque Dibelius, président du Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne, et les évêques protestants de Thüringen, de Magdebourg, etc., ainsi que le Probst Grüber, représentant de l'Église protestante auprès du gouvernement de la D.D.R. [5]. A la suite de cette rencontre un communiqué de presse fut publié dans lequel il est dit entre autres qu'il importe de revenir à une situation normale dans les rapports entre Église et État, car la « réalisation de l'unité du pays et d'un traité de paix sont pour tous les Allemands les objectifs les plus urgents ».

Le gouvernement promet de respecter la vie propre de l'Église selon les principes de la constitution, tandis que les représentants de l'Église protestante déclarent

5. Cette rencontre avait été proposée au ministre-président Grotewohl par la conférence des églises provinciales d'Allemagne soviétique (*Landeskirchen*).

de leur côté renoncer à tout empiétement sur la vie politique et économique. Il est entendu : 1° qu'aucune mesure coercitive ne sera prise dorénavant à l'égard de la *Junge Gemeinde* ou à l'égard d'autres organisations ecclésiastiques. 2° et 3° que les mesures prises à l'égard des lycéens et étudiants, membres de la *Junge Gemeinde* ou d'autres groupes confessionnels d'étudiants, ainsi qu'à l'égard de certains professeurs seront rapportées. 4° Le ministère de l'éducation populaire est chargé d'étudier les conflits nés au sujet de l'enseignement religieux dans les locaux scolaires et d'y trouver une solution. 5° et 6° Les instituts charitables et les centres de vacances récemment réquisitionnés doivent être rendus (cette mesure n'atteint cependant pas tous les instituts). 7° Les jugements portés par les tribunaux sont à reviser. 8° Il en est de même des décisions relatives aux autorisations préalables pour les réunions (décret du 29 mars 1951). 9° Les subventions aux Églises seront à nouveau versées.

En face de cette situation nouvelle dont les conséquences pratiques sont encore imprévisibles, il nous a paru intéressant de jeter un regard en arrière et d'analyser les différentes étapes de la politique religieuse en D.D.R.[6].

I. — Immédiatement après la capitulation de 1945 et donc l'effondrement du nazisme il y eut dans toute l'Allemagne une impression de soulagement, et ceci en dépit de toutes les conséquences de la guerre, des bombardements et de l'occupation. Enfin on respirait de nouveau!

6. A côté des motifs d'ordre économique et social, purement allemands, qui ont déterminé les dirigeants de la D.D.R. à cette autocritique, il y en a vraisemblablement d'autres, d'ordre politique, auxquels le retour de Semionov n'est sans doute pas étranger, et qui semblent viser les problèmes internationaux.

Ceci est particulièrement vrai pour tout ce qui concerne le domaine religieux : les Églises pouvaient de nouveau exercer leur activité librement, et ceci aussi bien dans la zone d'occupation soviétique que dans les autres zones d'Allemagne. L'Église protestante aussi bien que l'Église catholique bénéficiaient de leur attitude passée à l'égard du nazisme et pouvaient être considérées comme des forces valables aussi bien dans la lutte contre le fascisme que dans la tâche de restauration du pays. Des prêtres et des pasteurs prirent part à la vie politique, spécialement dans le cadre du parti démocrate chrétien (C.D.U.). Eu égard aux sacrifices et pertes subies, les autorités de la zone soviétique accordèrent aux Églises certains avantages. On rendit une partie (une partie seulement) des biens immobiliers, on exclut de la réforme agraire les propriétés d'Église et on alla même jusqu'à acquérir au bénéfice des œuvres religieuses certaines propriétés « libérées » par la nouvelle réglementation. Enfin les chrétiens résistants furent admis à faire partie de l'organisation des Victimes du nazisme. L'Église protestante (la plus forte en zone soviétique) eut même la possibilié d'ouvrir une maison d'éditions et de publier des bulletins diocésains ainsi qu'une revue pour la jeunesse. Elle put aussi ouvrir quelques centres de formation pour les infirmières.

II. — On peut résumer ainsi les étapes suivantes : Consolidation du régime de la zone soviétique et rassemblement des forces « sous la conduite de la classe ouvrière » en vue de la restauration de l'unité allemande (jusqu'au milieu de 1952). — Établissement du socialisme (*Aufbau des Sozialismus* — c'est-à-dire bolchévisation, sinon de toute l'Allemagne, au moins de la D.D.R.). — Accords du 10 juin.

Petit à petit, en effet, une orientation différente se fit sentir. Ainsi dans le domaine de l'instruction qui fut dès le début considéré comme monopole de l'État. La loi scolaire (*Einheitsschulgesetz*) prévoyant l'école unique exclut les écoles confessionnelles, raya du programme les cours d'instruction religieuse, considérés comme une affaire purement ecclésiastique, et ne donna aucune possibilité d'ouvrir des écoles de jardinières d'enfants. Il y eut aussi dès le début les difficultés inhérentes à certaines mesures et qui gênèrent l'activité des Églises, comme par exemple l'impossibilité d'aller d'une zone à l'autre et donc d'avoir des contacts avec les organismes ecclésiastiques de l'Ouest, et surtout la difficulté d'envoyer des séminaristes pour leur formation en Allemagne de l'Ouest (jusqu'en 1952 il n'y avait pas en zone soviétique de séminaire catholique). Il ne fallait pas non plus parler des missions, car ce genre d'activité était considéré comme une collaboration à l'impérialisme des Occidentaux. Par contre, on put collaborer aux émissions radiophoniques, pour les offices du matin par exemple. En 1947-1948, au moment de la mise sur pied de la F.D.J. (*Freie Deutsche Jugend* = mouvement unique de la jeunesse) on organisa des bureaux de liaison avec les Églises, à l'intérieur même de la F.D.J. — ceci après que les essais d'organisation de jeunesse et de syndicats confessionnels eurent échoués.

On se rapproche de plus en plus d'une assimilation au système communiste. Les chrétiens engagés dans la politique à l'intérieur du C.D.U. n'ont pas pleine liberté de manœuvre, leur influence est contrecarrée, et leur groupe affaibli par des épurations successives. Les étudiants chrétiens non groupés dans la F.D.J. voient leurs études compromises par la difficulté d'obtenir des

bourses (celles-ci sont une nécessité pour une grande majorité des étudiants). Une ordonnance obligeant l'autorisation préalable des réunions ne permet plus d'organiser librement que les réunions strictement liturgiques, et un tout petit nombre de réunions paroissiales. En octobre 1949, au moment de la formation du gouvernement de la République démocratique allemande, il fut cependant encore possible d'installer auprès de la chancellerie une direction des affaires ecclésiastiques (*Hauptabteilung Verbindung zu den Kirchen*), dirigée par le ministère d'Otto Nuschke.

Mais dans le dessein de rassembler toutes les forces possibles dans la lutte pour l'unité, et la volonté d'utiliser les Églises à ces fins, on accentua la pression. En 1950-1951 le ministre du Land de Brandebourg exigea qu'un rôle marquant fût attribué aux pasteurs « progressistes », que les administrations ecclésiastiques touchant à la D.D.R. fussent déplacées de Berlin ouest en D.D.R., et interrompit les contributions financières de l'État à l'Église. Par ailleurs on demanda à la C.D.U. de gagner au mouvement pour la paix les prêtres et pasteurs ainsi que les laïcs influents, et ceci par des conférences paroissiales qui furent même parfois dirigées par des membres des gouvernements des Länder. Mais dans l'ensemble on peut dire que ces mesures n'eurent pas grand résultat. On s'efforça alors de paralyser la vie des Églises *indirectement* par des décrets ou règlements gênants. La loi de février 1950 donna à la seule F.D.J. la possibilité de s'occuper de la jeunesse, un autre décret limita considérablement le droit de faire des collectes et de recevoir des dons, tandis qu'un autre décret financier (avril) concernant les paiements gêna considérablement l'administration des Églises; la loi scolaire obligea les enfants à fréquenter l' « école unique » de leur arrondissement, le

décret sur la paix (décembre) menaça tous les « neutres ». On interdit aussi toute importation de littérature religieuse provenant de l'Ouest (où se trouvent en fait presque tous les éditeurs), et on rendit ainsi toute collaboration avec les autres parties de l'Église très difficile. En août 1951 la censure sur les ouvrages religieux devint encore plus stricte. Cependant le slogan de la restauration de l'unité de l'Allemagne et du dialogue entre les deux Allemagnes ainsi que l'effort fait pour empêcher la ratification du traité de Bonn-Paris, poussa les dirigeants à apporter quelques adoucissements à leur politique religieuse. Ainsi se montra-t-on assez libéral envers l'organisation du second Kirchentag, on autorisa l'ouverture d'une maison d'édition catholique, d'une revue de jeunesse catholique, les voyages interzones, dans une certaine mesure l'ouverture de séminaires catholiques, et on accorda à quelques prêtres de l'Ouest de venir résider en D.D.R. La nomination de Mgr Weskamm comme évêque de Berlin, le retrait des pasteurs « progressistes » furent d'autres gestes significatifs. Par ailleurs on ne peut que constater les avantages de fait issus de certaines mesures — comme par exemple le fait que l'Église devait prélever désormais elle-même l'impôt d'Église — et qui la rendirent plus indépendante vis-à-vis de l'État.

Mais l'échec de toutes ces mesures et de toute la politique eu égard aux buts poursuivis — échec qui ne vise pas seulement la politique religieuse — poussa les dirigeants à reprendre la position de lutte.

III. — Cette troisième étape est inaugurée par le *IIe Congrès du parti S.E.D.* qui annonça la phase d' « *édification du socialisme* », juin 1952.

Ce furent tout d'abord les difficultés auxquelles se

heurtèrent les organisateurs du soixante-quinzième Katholikentag qui se tint à Berlin en août 1952. Les mesures prises aux proximités des frontières zonales eurent également leurs conséquences dans la vie de l'Église : interdiction de célébrer les offices à l'intérieur de la bande de cinq cents mètres, impossibilité pour les prêtres et pasteurs de pénétrer dans la zone frontalière. La presse religieuse vit ses contingents en papier fortement réduits. Les camps de jeunesse, les semaines de jeunesse, les loisirs organisés par la paroisse, et même parfois les jours de récollections furent interdits. En même temps la tension croissait entre la F.D.J. et les Jeunes Chrétiens, et des incidents de plus en plus nombreux éclatèrent surtout avec la *Junge Gemeinde*. Les émissions radiophoniques religieuses (réservées aux pasteurs « progressistes ») furent limitées à un seul émetteur. Le sixième congrès de la C.D.U. (octobre 1952) n'hésita pas à considérer la fréquentation massive des Églises comme un geste de résistance ouverte. Le recrutement du personnel des hôpitaux catholiques ou protestants fut gêné, et ce n'est qu'avec peine que l'évêché catholique de Berlin put ériger un séminaire à Erfurt, après l'interdiction (communiquée la veille de l'ouverture) de l'ériger à Berlin. C'est à partir de janvier 1953 que la lutte prit une tournure nouvelle et quasi officielle : arrestation des rapporteurs pour les affaires religieuses des partis C.D.U. et S.E.D., du directeur des affaires ecclésiastiques auprès de la chancellerie, la fuite du rapporteur de cette division, l'arrestation et la condamnation de nombreux prêtres, pasteurs et militants. Des centres et foyers chrétiens de tous genres furent réquisitionnés sous divers prétextes et leurs directions ou même tous les habitants tout simplement chassés. Les subventions gouvernementales prévues pour les œuvres de

ce genre ne furent pas payées, et on appliqua à Berlin le règlement déjà en vigueur dans le reste de la D.D.R. concernant la collecte des impôts d'Église. Que signifiaient toutes ces mesures ? La suppression de toute action des Églises dans le domaine public et éducatif et par ailleurs une tentative non voilée de mainmise de l'État sur la vie des Églises, afin de faire de celles-ci des instruments utiles et dociles pour l'édification du socialisme. La dernière et la plus audacieuse de ces tentatives fut la réunion organisée par le président Grotewohl lui-même (mai 1953), par-dessus la tête des autorités ecclésiastiques, des treize pasteurs protestants invités à étudier la possibilité de création d'un conseil central des affaires ecclésiastiques composé de membres du gouvernement et de pasteurs (progressistes sans doute, mais en tous cas non pourvus d'autorité dans la hiérarchie). On considéra généralement cette proposition comme un essai de restauration d'une Église nationale allemande.

IV. — La conférence du 10 juin 1953 dont nous avons analysé plus haut les résultats, et qui est un des éléments de la nouvelle politique générale inaugurée par la résolution du Politbüro du 9 juin. Remarquons en passant que si du côté gouvernemental on retrouve les mêmes personnages (fortement renforcés il est vrai) qu'à la réunion de mai, il n'en est pas de même du côté de l'Église, qui cette fois avait pris l'initiative.

Il ne nous reste qu'à attendre les événements. Y aura-t-il une nouvelle évolution et quelle sera-t-elle ?

Berlin, 12 juin 1953.

M.-A. BARTH.

LE CHRISTIANISME ET LA VIE DES CHAMPS

Un village chrétien, c'est un village où on va à la messe le dimanche et où on empêche les enfants de dire des jurons [1].

L'ennui est la lèpre morale qui ronge les campagnes à notre époque. (Les villes aussi d'ailleurs.) Les paysans essaient d'y remédier, ou en concentrant leur attention sur l'accumulation des sous (encore faut-il qu'ils aient la possibilité d'en accumuler), ou par la recherche fiévreuse du plaisir le dimanche.

Pour loger en quelques heures une excitation de plaisir si intense qu'elle fasse traverser le désert de six jours d'ennui, il est presque indispensable d'avoir recours à l'alcool et à la débauche.

On dit que le travail est une prière. C'est facile à dire. Mais en fait ce n'est vrai qu'à certaines conditions rarement réalisées.

Seules des associations d'idées convenables, enfoncées au centre de l'esprit par des émotions intenses, permettent à la pensée de méditer sur Dieu, sans paroles même intérieures, à travers les gestes du travail.

Ce serait la tâche de l'Église de susciter ces émotions et de forger ces associations. Mais elle ne le fait guère.

Le Christ a eu des motifs pour donner à une grande partie de son enseignement une tournure si nettement agricole. Mais on n'y songe pas. Il aurait pu s'abstenir, pour l'usage qu'on en fait.

La plupart de ces paraboles agricoles ne figurent pas

1. Simone Weil a écrit ces pages en 1941-1942 à Marseille.

dans la liturgie du dimanche. Cette liturgie n'a pas de liens avec la succession des saisons de l'année. L'élément cosmique est tellement absent du christianisme tel qu'il est couramment pratiqué qu'on pourrait oublier que l'univers a été créé par Dieu. Or le paysan ne peut être en contact avec Dieu qu'à travers l'univers.

Tout récemment, la J.A.C., la « messe des paysans » composée en français sur des mélodies grégoriennes, sont des tentatives excellentes pour faire entrer le christianisme plus profondément dans la vie paysanne. Mais ce n'est pas assez.

Deux réformes seraient faciles à opérer.

Les curés des villages devraient lire à la messe, après l'Évangile imposé par la liturgie, et commenter dans leurs sermons un morceau d'Évangile ayant rapport aux travaux en cours, toutes les fois qu'un tel rapprochement est possible; et demander aux paysans d'y penser en travaillant.

Ainsi, au moment des semailles, la parabole du Semeur, et surtout la parole « Si le grain ne meurt... »

Quand le blé vert commence à sortir, la parabole du bon grain et de l'ivraie.

Dans les villages (rares aujourd'hui) où on fait le pain dans les fermes, la comparaison du levain avec le royaume des cieux, à n'importe lequel des moments où on fait le pain.

Dans les villages à vigne, pendant la période, assez longue, de la taille de la vigne, lecture et commentaire du passage de saint Jean : « Je suis le cep et vous êtes les rameaux... » On peut y revenir tout un hiver sans épuiser le sujet.

En été, dans les mêmes villages, la parabole des ouvriers de la onzième heure.

Toutes les autres paraboles où il est question de vignoble.

Quand on commence à presser et à boire le vin nouveau, l'histoire des Noces de Cana.

Dans les pays où l'on plante les arbres, au moment où on les plante, le passage du grain de sénevé qui deviendra un arbre où les oiseaux du ciel se posent (joint à tous les passages du Nouveau Testament et de la liturgie concernant « l'arbre de la Croix »).

Dans les pays d'élevage, toutes les paraboles où figurent un pasteur et des brebis. Au printemps, tous les passages où il est question d'un Agneau.

Aux époques de fête où les gens s'invitent les uns les autres, les paraboles où il est question de banquets ou d'invités. (Ou plutôt à l'occasion des mariages, car en général il s'agit de banquets de noces.)

Dans les pays de forêt, quand il y a eu accidentellement un incendie, commentaire de la parole : « Je suis venu jeter un feu sur la terre, et qu'ai-je à désirer si déjà l'incendie a pris ? »

Et ainsi de suite pour tous les événements saisonniers ou accidentels de la vie du village qui peuvent être rapprochés d'un passage du Nouveau Testament. (Ou même, mais avec prudence, de l'Ancien; par exemple au printemps, le Cantique des Cantiques : « Mon amie, léve-toi et viens-nous-en... »)

Il s'agit de transformer, dans la plus large mesure possible, la vie quoditienne elle-même en une métaphore à signification divine, en une parabole.

Une métaphore, ce sont des mots portant sur des choses matérielles et enveloppant une signification spirituelle. Ainsi « si le grain ne meurt »...

Si on remplace ces mots par la chose elle-même, unie à la même signification, la métaphore est bien autrement puissante.

Ainsi le spectacle du grain qui s'enfonce dans le sillon, si le paysan qui sème est capable de lire dans ce spectacle l'âme charnelle (le « vieil homme ») qui meurt par le renoncement pour ressusciter comme nouvelle créature de Dieu.

Pour un tel semeur, les heures de semaille seraient

es heures d'oraison aussi parfaites que celles de n'importe quel carme dans sa cellule, et cela sans que le travail en souffre, puisque son attention serait dirigée sur le travail.

(Soit dit en passant, à mon avis les mythologies des peuples de l'antiquité — excepté les Romains — étaient de telles métaphores, dont les initiés connaissaient la signification; et était initié qui voulait.)

La deuxième réforme serait de faire de l'Eucharistie le centre même de la vie quotidienne dans tous les pays de vignoble et de blé.

Si le Christ a choisi le pain et le vin pour s'y incarner près sa mort. chaque jour, à travers les siècles, et non pas par exemple de l'eau et des fruits sauvages, ce n'était pas sans raison. Il y a sans doute une infinité de raisons pour une action infiniment sage. Mais en voici peut-être une.

Un homme qui travaille brûle sa propre chair et la transforme en énergie comme une machine brûle du charbon. C'est pourquoi s'il travaille trop ou s'il ne mange pas assez par rapport au travail qu'il fournit, il maigrit; il perd de la chair. Ainsi on peut dire en un sens que le travailleur manuel transforme sa chair et son sang en objets fabriqués.

Pour le paysan, ces objets fabriqués sont le pain et le vin.

Le prêtre a le privilège de faire surgir sur l'autel la chair et le sang du Christ. Mais le paysan a un privilège non moins sublime.

Sa chair et son sang, sacrifiés au cours d'interminables heures de travail, passant à travers le blé et le raisin, deviennent eux-mêmes la chair et le sang du Christ.

Le travail manuel est ou bien une servitude dégradante pour l'âme, ou bien un sacrifice. Dans le cas du travail des champs, le lien avec l'Eucharistie, si seulement il est senti, suffit pour en faire un sacrifice.

En ce cas un paysan, en menant une vie normale, avec femme et enfants, avec des plaisirs modérés les dimanches et jours de fête, serait aussi bien placé qu'un religieux pour parvenir à la perfection. Car le travail, s'il est exécuté comme un sacrifice, vaut n'importe quel sacrifice.

On pourrait ainsi transformer complètement la vie d'un village chrétien.

Je verrais la chose ainsi.

Une cérémonie religieuse serait accomplie la veille du jour où un garçon laboure seul pour la première fois. Généralement c'est à quatorze ans. Si on renonçait à la pratique récente de faire communier les jeunes enfants, cette cérémonie pourrait être la première communion. Ainsi le lien entre l'Eucharistie et le labour s'enfoncerait dans son âme à l'occasion de cette journée enivrante. Car la journée où un garçon de quatorze ans laboure pour la première fois est enivrante.

La charrue serait bénie et consacrée à Dieu au cours de cette cérémonie. L'enfant demanderait à Dieu la grâce de toujours penser d'abord au service de Dieu et du prochain, et ensuite seulement au gain, toutes les fois qu'il touchera cette charrue, et cela jusqu'à la mort.

Cette cérémonie devrait se faire le même jour pour tous les enfants de cet âge, un dimanche; tout le village y assisterait et communierait. Le prêtre prêcherait sur l'esprit de pauvreté, en commentant le passage : « Voyez les lis des champs qui ne labourent ni ne sèment... » et il expliquerait qu'il faut labourer et semer, mais avec la pensée de servir et non de gagner; et recevoir ensuite le gain comme un don de la Providence. Il lirait aussi le passage : « Je suis le pain de vie... », et dirait aux enfants qu'ils vont fabriquer ce pain dont la consécration fera le pain de vie.

Il faudrait une cérémonie parallèle pour les filles, mais elle est plus difficile à imaginer.

A l'occasion de cette cérémonie, tous les hommes,

Après les enfants, demanderaient à Dieu pour eux-mêmes la continuation de cette même grâce — à savoir toujours toucher la charrue dans un esprit de charité.

Après chaque récolte, dans chaque ferme, on mettrait de côté un peu de grain que les femmes moudraient et pétriraient elles-mêmes, et l'offriraient au curé pour l'hostie.

Chaque dimanche, le curé annoncerait : aujourd'hui le pain qui sera consacré vient de telle ferme; les hommes et les femmes de cette ferme ont par leur travail donné un peu de leur substance vitale à Dieu pour que le Christ ait de quoi s'incarner sur l'autel.

Ce jour-là, les hommes, femmes et enfants de cette ferme, patrons et domestiques, seraient au premier rang.

Cet honneur serait accordé inconditionnellement au moins une fois à chaque ferme; mais il serait accordé plus souvent à celles où la piété et surtout la charité du prochain seraient plus grandes.

De même pour le vin, là où il y a du vignoble.

Chaque dimanche le curé et les fidèles ensemble, nommant les travaux en cours, demanderaient à Dieu de les bénir comme devant servir à donner de la chair et du sang, d'une part au Christ sur l'autel, d'autre part aux frères du Christ qui sont les hommes; et d'accorder aux travailleurs de les accomplir dans un esprit de patience, de sacrifice et d'amour. Au début de chaque nouvelle période de travaux, cette prière serait suivie de la bénédiction des outils.

Les dimanches où le travail trop pressant empêcherait les fidèles d'aller à l'église, le curé irait dans les champs y faire réciter cette prière et un *Pater*. Ainsi les paysans n'auraient pas le sentiment qu'il y a concurrence et hostilité entre le travail et l'église.

Une espèce de textes évangéliques convenant particulièrement aux paysans, ce sont tous ceux où il est question de la patience. (Ils porteront des fruits dans la patience.) Ils sont à lire et à commenter surtout dans les

périodes de journées interminables de travail, ou quand les caprices du temps obligent à faire et refaire le même travail plusieurs fois.

Une autre pensée à leur développer souvent, c'est qu'en dehors de l'Eucharistie il y a une autre circonstance où le pain devient la chair du Christ. C'est quand il est donné aux malheureux dans un mouvement de compassion pure. Le Christ l'a dit : « J'ai eu faim et tu m'as donné à manger... » Par conséquent le pain reçu, mangé et digéré par un homme qui a faim, en devenant sa chair, devient la chair du Christ.

C'est à dire surtout dans les pays où il y a des gens qui ont faim.

Même en dehors des occasions où il donne, un paysan sanctifie son travail si, en travaillant, il est heureux de penser qu'il fabrique de la nourriture qui apaisera la faim des hommes. Il fabrique pour les autres de la chair et du sang en sacrifiant sa chair et son sang.

Cependant son énergie vitale, consumée dans le travail, ne sert pas directement à produire le blé et le raisin, mais seulement à accomplir les conditions extérieures dans lesquelles ils peuvent être produits. Ce qui les produit, ce sont l'eau et la lumière qui descendent du ciel.

Le blé et le raisin sont de l'énergie solaire fixée et concentrée par l'intermédiaire de la chlorophylle; par eux, l'énergie même du soleil entre dans les corps des hommes et les anime.

La lumière du soleil a toujours été regardée comme la meilleure image possible de la grâce de Dieu, de l'illumination du Saint-Esprit imprégnant l'âme. Quantité de textes liturgiques comparent le Christ au soleil.

Comme le Christ s'incarne dans l'Eucharistie pour être mangé par nous, ainsi la lumière du soleil se cristallise dans les plantes (et par elles dans les animaux) pour être mangée par nous. Par là toute nourriture est une image de la communion, une image du sacrifice par excellence, à savoir l'Incarnation du Christ.

Le paysan est le serviteur de cette grande œuvre. Il prépare le terrain où le soleil se cristallisera en matière solide pour nourrir les hommes.

Dès lors un autre texte qui convient particulièrement aux paysans, et qu'on ne commentera jamais assez, car il est difficile à comprendre et plus encore à sentir, c'est le texte : « ... pour être les fils de votre Père, celui des cieux, parce que son soleil se lève sur les méchants et les bons, et il pleut sur les justes et les injustes... Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Ce texte convient aux périodes où l'influence du soleil et de la pluie sont les plus sensibles; par exemple, quand le blé ou le raisin sont en voie de maturation.

En le commentant, il faudrait inviter chaque paysan à se demander s'il se sent assez pur pour désirer que le soleil et la pluie soient réservés aux bons et aux justes; et pour ceux qui seraient tentés de dire oui, rappeler la parabole du pharisien et du publicain.

Comme beaucoup de curés de village n'ont pas la capacité nécessaire pour commenter convenablement tous les textes, il faudrait faire pour eux un manuel spécial à cet effet.

Au cours des longues soirées d'hiver aussi, le curé devrait encourager les fidèles à organiser parfois des veillées où il viendrait lire et commenter l'Évangile.

Et dans les périodes de travaux il devrait parfois aller chez les uns et les autres, travailler une heure ou deux et tout en travaillant dire quelques paroles susceptibles de transformer le travail en une métaphore qui ait une signification spirituelle.

Tout cela sans excès, car la pensée de Dieu doit d'abord être dans une vie humaine comme le levain dans la pâte, comme la perle dans le champ — un infiniment petit en apparence.

*
* *

D'une manière générale, le christianisme n'impré-

gnera la société que si chaque catégorie sociale a son lien spécifique, unique, inimitable avec le Christ; et il devrait y avoir pour les prêtres des formations spéciales correspondantes.

Les Jocistes sont la première réalisation de ce genre. Leur lien inimitable avec le Christ consiste dans la pensée du Christ ouvrier. Cette pensée les enivre et les porte à un degré de pureté incroyable à notre époque.

Le lien spécifique des paysans avec le Christ est constitué par le pain et le vin de la communion (et, pour le préserver, chaque ferme devrait être encouragée à faire un peu de blé là où c'est possible). Il s'y ajoute les paraboles agricoles, dont le nombre montre que le Christ a eu pour eux une pensée particulièrement tendre.

Tous les bergers ont un lien avec Lui dans la pensée du Bon Pasteur.

Toutes les mères, par l'intermédiaire de la Vierge.

Tous les repris de justice ont avec Lui un lien de fraternité spéciale, parce qu'Il est le condamné de droit commun par excellence. Innocent, mais d'autant plus propre à être le frère des coupables — sans compter que parmi eux certains aussi sont innocents, ou l'ont été à l'origine. Il faudrait les grouper sous l'invocation du Christ condamné, comme on groupe les Jocistes sous l'invocation du Christ ouvrier. Non pas pour leur parler continuellement de repentir, car le malheur est pour beaucoup d'entre eux un obstacle plus difficile à surmonter que le crime. Pour leur enseigner que, coupables ou non, gravement ou légèrement coupables, leur malheur, qui leur est commun avec le Christ, les prépare tout particulièrement, s'ils savent en faire bon usage, à Lui ressembler.

Les mendiants ont pour lien avec Lui la parole : « J'ai eu faim... »

Les étudiants et « intellectuels » de toute espèce ont pour lien avec Lui la parole : « Je suis la Vérité. » (Ce n'est pas une petite responsabilité.) Ceux qui enseignent

ont à l'imiter en tant qu'il était le « magister »; les médecins, à cause de ses guérisons. Etc.

Les juges, et d'une manière générale tous ceux qui exercent une juridiction quelconque sur leurs semblables, qui ont le pouvoir de punir, donc tous ceux qui ont un pouvoir, ont pour lien avec Lui la parole : « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre. » Comme le Christ seul est sans péché, cela signifie qu'ils ont le droit de punir à condition seulement que le Christ habite réellement dans leur âme, et si, au moment où le châtiment va être décidé toute leur âme fait silence pour laisser parler le Christ.

Sous un autre aspect, ils ont un lien spécial avec le Christ comme Pasteuf. Et sous un autre aspect encore, en tant qu'il leur arrive d'accorder des bienfaits, leur lien avec le Christ se trouve dans la parole : « J'ai eu faim et tu m'as donné à manger. »

Tous les subordonnés, tous ceux qui obéissent et exécutent ont un lien avec le Christ dans les paraboles où il est question d'esclaves — et surtout dans la parabole : « Il a pris la forme d'un esclave. »

Il faudrait de même, dans toute la mesure où c'est possible sans solliciter les textes, trouver et définir pour chaque aspect de la vie sociale son lien spécifique avec le Christ. Ce lien devrait être l'inspiration de chaque groupement d'action catholique.

Ainsi comme la vie religieuse est répartie en ordres qui correspondent à des vocations, de même la vie sociale apparaîtrait comme un édifice de vocations distinctes convergeant dans le Christ. Et dans chacune il faudrait quelques âmes aussi totalement vouées au Christ que peut l'être un moine; ce qui serait le cas si ceux qui veulent se donner à Lui cessaient d'aller automatiquement dans les ordres religieux.

Simone Weil.

Les Signes du temps

L'examen des Bermudes

D'apparence indécise jusqu'à ces derniers temps, la politique étrangère d'Eisenhower s'est brusquement affirmée à quelques jours de la conférence des Bermudes.

En l'espace de trois semaines, Ike a essayé d'imposer à Syngman Rhee l'armistice coréen, prévenu le Congrès qu'il n'entendait pas avoir les mains liées, rappelé au sénateur Taft que les États-Unis avaient besoin de l'O.N.U. Et puisque, aux U.S.A., comme en France, on ne peut faire de bonne politique étrangère sans une ferme direction intérieure. Ike a remis à la raison le sénateur Mac Carthy et expliqué directement au peuple américain, quelle était sa politique. Tout ceci manifestement dans la perspective des Bermudes.

Mais, de plus en plus, il semble bien qu'il y aura un au-delà aux Bermudes. La rencontre à trois n'est guère qu'une étape sur la voie de la négociation avec les communistes. Au début, les Russes ont cru, ou feint de croire, que cette conférence occidentale empêcherait une négociation utile. Un article publié la veille de la Pentecôte dans la *Pravda* exprimait leurs réticences. Au même moment toutefois un nouvel ambassadeur soviétique, Jacob Malik, s'installait à Londres et rendait visite à Sir Winston Churchill. Reçut-il du premier ministre les apaisements souhaités ? On peut le croire, car quelques jours plus tard, la détente reprenait de plus belle. L'accord semblait réalisé en Corée. Les Russes renonçaient solennellement à leurs revendications sur la Turquie. Ils

assouplissaient considérablement leur régime d'occupation en Autriche, et surtout ils modifiaient radicalement leur politique en Allemagne orientale. C'est ce dernier point qui est décisif, en Europe du moins. Il est d'ailleurs difficile de l'interpréter très correctement. Une seule chose est acquise : les premiers intéressés, les communistes allemands sont désorientés. Ils appliquent une manœuvre dont l'inspiration leur échappe. La direction des opérations semble à peu près entièrement assurée par le nouveau Haut-Commissaire soviétique Semionov.

Quoi qu'il en soit, la manœuvre est sans aucun doute de très grande envergure. Ne prépare-t-elle pas le grand marchandage avec l'Ouest, marchandage qui pourrait aboutir à la liquidation pure et simple de la République démocratique? C'est là l'hypothèse la plus plausible. Si elle se vérifie, il est évident que les Russes exigeront des contreparties (par exemple, garanties contre le réarmement allemand, stabilisation des frontières orientales, admission de la Chine communiste dans le concert international). Naturellement, ce ne sont là que suppositions. Mais en est-il d'autres vraisemblables? Croit-on par hasard que les Soviets sacrifieraient délibérément les Allemands qui ont entrepris à l'est la « construction du socialisme », à seule fin d'assurer en Allemagne occidentale la victoire électorale des Sociaux-démocrates? En tout cas, si les Russes désirent cette victoire socialiste, c'est qu'ils en attendent une négociation internationale plus facile.

Au reste il y a depuis quelques semaines un élément nouveau : la détente est passée du domaine de la propagande à celui des faits. Ayant ainsi obtenu satisfaction, l'Ouest va être maintenant obligé de sortir de sa réserve.

BERNARD FÉRON.

P.-S. — Cette chronique était écrite le 15 juin. Au mo-

ment où nous donnons le bon à tirer, quelques événements se produisent, susceptibles peut-être de modifier telle ou telle perspective. Le sabotage de l'armistice coréen par Syngman Rhee, les troubles de Berlin auront sans aucun doute des répercussions internationales. Seule conclusion à tirer pour l'instant de ces deux événements : même si elles sont soucieuces de réaliser une détente, les grandes puissances sont directement ou indirectement gênées par les régimes qu'elles ont mises en place.

Un grand débat de politique générale

La crise ministérielle qui se poursuit depuis un mois et n'est pas terminée à l'heure où nous écrivons peut être envisagée de bien des points de vue complémentaires. Comme nous en ignorons la fin, nous ne voudrions insister que sur celui qui est d'ores et déjà évident. Mais ce n'est pas le seul et chacun est libre d'y voir autre chose.

Par exemple il ne serait pas faux de ne la considérer que sous l'angle de la petite histoire. De décrire M. René Mayer tombant sous les coups conjugués du R.P.F., désireux d'entrer dans le gouvernement puisqu'il est dans la majorité, d'un de ses collaborateurs chassé par le Parlement, et d'une Assemblée furieuse d'avoir été violée lors de certain départ en Amérique. M. Paul Reynaud, qui ne prit qu'une fois le pouvoir pour présider à la plus grande défaite de notre histoire, tint à mourir en beauté. M. Mendès-France et M. Georges Bidault ne voulaient pas mourir, il fallut les tuer et les combinaisons de couloir devinrent véritablement extraordinaires. On se passait des dossiers émanant de services officiels, dit-on, et propagés par les collaborateurs immédiats de certains personnages consulaires. On calculait

les voix de telle sorte que M. Mendès-France et M. Bidault n'eurent tant de voix que parce qu'ils étaient sûrs de leur insuccès, certaines voix *pour* étant plus hostiles que certaines voix *contre*.

Ces trois là avaient au moins un programme, et Mendès-France sut même trouver une audience certaine dans une opinion désabusée et soulever un vent de curiosité à l'étranger, curiosité d'ailleurs malveillante aux États-Unis. En fait, la seule conséquence pratique fut qu'un retour au marais, que M. André Marie symbolisait si parfaitement, déclencha un vaste mouvement d'écœurement au Parlement et obligea le Président de la République à créer une instance constitutionnelle nouvelle, le Conseil des anciens, espèce de praesidium que dominait le frétillement de M. Paul Reynaud et qui accoucha d'une souris.

Cette souris, c'est Pinay, pour le moment. La solution est logique. Lui seul peut réparer partiellement l'aggravation sensible de la situation dont on lui est redevable avec ses slogans et sa confiance. En bref, il est le seul Président qui peut faire avaler à sa majorité et à ses amis du patronat un effort fiscal nouveau. Pendant qu'on y est, il pourrait prendre un militaire au R.P.F. pour traiter en Indochine et un autre dans le même groupe à la Défense nationale pour diminuer les crédits militaires. Eux seuls peuvent faire approuver par les milieux qu'ils représentent et leurs amis politiques la politique de Mendès-France. Un grand ministère Pinay n'est donc pas exclu (avec un M.R.P. à l'Éducation nationale pour défendre la laïcité) ; inutile de dire que ses chances paraissent très minces et que tout fait croire que le mythe du Sauveur ne réussit pas deux fois de suite.

Une autre manière d'écrire cette histoire est d'insister sur le fait que le pays a cru possible une politique de gauche, parlementairement sans base suffisante, et espère que le pays réel l'imposera un jour au pays légal. Le seul fait qu'une telle position ne se puisse exprimer qu'en

langage maurrassien montre l'état de crise des institutions parlementaires dont il paraît improbable qu'on puisse à la fois sauver la forme et le fond.

En fait, ce qui nous paraît dominer cette histoire, c'est que cette crise a été le premier débat public de politique générale qu'ait connu la France depuis la chute du deuxième ministère Léon Blum en 1937. Depuis cette date il n'y a jamais eu de débat de ce genre. Mais toujours les groupements dirigeants, appuyés sur un mouvement sentimental, comme le pétainisme en 1940, la Libération en 1944, l'anticommunisme en 1947, ont fait comme si un tel débat était inutile et ont mené une politique, en déclarant que c'était celle que désirait le pays.

Tous ces mouvements sentimentaux sont aujourd'hui épuisés, une classe dirigeante dont nous disions il y a un mois qu'elle était démissionnaire, qu'elle avait perdu foi en sa mission, mire sa division et son incertitude dans le miroir des groupuscules politiques centrés autour de quelques chefs qu'opposent des haines féroces. C'est dans ces conditions de désespoir que les hommes successivement choisis par un Président de la République dont le mandat arrive à expiration, ont été acculé à ouvrir dans le grand public ce débat de politique générale. Le Parlement a répondu Non à M. Paul Reynaud qui voulait un Etat fort sans préciser son programme de gouvernement, Non à Mendès-France, dont la personn (plus que le discours) signifiait une politique de gauche Non à M. Georges Bidault qui se contentait de propose des mesures financières immédiates. Il n'a été dit jus qu'à présent oui à personne. Il finira bien par y avoi un homme à qui l'on dira Oui, il peut s'appeler Pinay il peut ou il pourrait ou il eût pu s'appeler Queuille, Ren Mayer, ou tout autre. Il est exclu que soit dit oui à u programme, du moins jusqu'à la prochaine fois

Le 23 juin 1953.

HENRI MULLER.

Sacre Royal

Avant toute considération, il est honnête de se rendre à l'évidence : notre vieux pays républicain tout entier s'est passionné pour le sacre. « Pour » ou « contre », tout le monde en a parlé : tout le monde s'est senti atteint. *Paris-Soir* et *L'Intran* ont eu ce jour-là jusqu'à huit éditions. Les postes de télévision furent assaillis de dix heures du matin jusqu'à onze heures du soir par de simples hommes et des femmes dont on peut être assurés qu'ils ne comptent pas tous parmi les fidèles du comte de Paris, et le technicolor qui est projeté actuellement dans des salles qui ne désemplissent pas est un des événements cinématographique de l'année : « Film extraordinaire, tel que dans ses rêves les plus fous aucun réalisateur n'osa jamais en imaginer de pareil. Ce film-là, ce sont les siècles qui l'ont mis en scène et le sujet qu'il traite est le plus grave qui soit, puisqu'il a Dieu, un souverain et un peuple pour acteurs. Oserons-nous ajouter que, par son mépris des contingences actuelles, il nous a paru poétique comme un conte de fées ? [1] »

Le sacre de la reine d'Angleterre a, chez nous, agi à la manière d'un test. Il marque la fin du républicanisme passionnel. S'il est loin d'annoncer la résurrection du mythe royal, il est peut-être le premier signe collectif de la désaffection pour le pathos démocratique. Le sacre de Charles X avait consacré le divorce de la nation et du principe sacral de la vieille monarchie. Nous assistons peut-être, de nos jours, à la consommation d'un divorce semblable. Il ne s'agit là que de formes politiques élémentaires, au plan où elles affleurent à la conscience populaire, mais comme tests elles ont leur importance. Et cela aussi, c'est un signe des temps. Nous vivons dans des ruines, et au moment où un monde craque, l'homme simple se sauve en se rattachant à une cérémonie intérieure, ou à ce qu'il appelle un « principe ». L'histoire de la France et de l'Allemagne depuis trente ans ont connu sans lacune la prolifération de cette mythologie politique. Les

[1] *Le Monde*, 20 juin.

peuples « libérés » manifestent ainsi une étrange disponibilité à la stabilité — ou à la stabilisation — d'un régime sacral. 29 mai 1453, chute de Byzance. 2 juin 1953, « coronation » d'Élisabeth II d'Angleterre. En France, le goût du sacré royal se renforce, que le Français, cependant, continue de préférer pour l'usage externe.

PIE DUPLOYÉ.

Couronnement du Commonwealth

Un signe est habituellement censé marquer une route, indiquer une direction. En ce sens, le sacre, à Londres, de S. M. Élisabeth II est un signe très ambigu. Par delà les aspects pittoresques d'un antique cérémonial, et leur exploitation par les agences de tourisme et les hebdomadaires illustrés, il est malaisé de savoir ce qu'il importe de retenir. Il était surtout malaisé de le savoir avant l'événement. Lourdes, Le Puy — ou Saint-Sulpice — développés à la taille d'une nation : les marchands encombrent tellement les parvis du temple qu'on n'en voit plus le sanctuaire. Excellente affaire commerciale, mais indigne préparation à l'événement majeur d'un ensemble de peuples. Conte de fées : une jeune reine, mariée à un bel officier, prend la place des vedettes du jour dans les hebdomadaires féminins, et sa sage vie de famille y succède aux démêlés sentimentaux de Rita Hayworth et d'Ingrid Bergman. Londres devient une scène digne d'un film de Cecil B. de Mille, le soleil de Californie en moins.

Tout cela, heureusement, s'est dissipé dès que les trottoirs ont été pris d'assaut par le peuple de Londres — aussi royalement maître de ces grandes occasions que le peuple de Paris. Les journaux du soir ont servi de chapeaux ou de tapis de sol, et tout a repris une perspective où quelques traits se sont fortement marqués.

Le premier trait est d'une nature purement technique : la télévision et la radio ont affirmé l'unité d'un peuple et resserré

ses liens avec la famille royale. Dans les grands événements intérieurs, quelques privilégiés seuls pénétraient au sanctuaire, et les foules n'avaient que les drapeaux, les musiques militaires et les feux d'artifice. Plusieurs millions — on dit quinze à vingt millions — d'Anglais ont vécu devant un écran des heures d'une rare intensité spirituelle, et ont eu le spectacle étonnant et instructif de l'émotion, de l'humilité, de la solitude et de la foi de leur souveraine.

Mais un artifice technique, même très remarquable, n'a pu manifester cette unité si brillamment que parce qu'elle existe très profondément. On sait fort bien comment l'épreuve de la guerre a uni socialement un peuple que les souffrances des années de dépression de 1925 à 1939 avaient profondément divisé. On ignore, par contre, souvent pourquoi la couronne incarne mieux que jamais le symbole de cette unité, malgré la permanence de privilèges sociaux qui nous étonnent. Les interventions politiques indiscrètes — et anachroniques — de la reine Victoria avaient mis en danger la monarchie britannique beaucoup plus qu'on ne le pense. On sait maintenant combien la sagesse de George V et l'humble dévouement de George VI ont pu, en des temps infiniment plus difficiles, assurer et affermir d'abord la neutralité politique de la monarchie, puis l'amener à incarner un ensemble de valeurs et de relations sociales nouvelles. Que ce nouveau contrat entre le monarque et son peuple continue à être solennellement marqué par un acte d'une valeur spirituelle et d'un caractère chrétien évidents a valeur de signe.

Mais, au moment même où le sacre d'Élisabeth sanctionne avec éclat ces transformations, de nouveaux problèmes s'annoncent. Pour la plupart des Français, on a couronné la reine d'Angleterre. Pour tous ceux qui se trouvaient à Londres, on a consacré, en fait, le Chef du Commonwealth. Cela ne s'est peut-être pas marqué autant qu'il aurait été possible dans un cérémonial dont l'antiquité n'empêche pas qu'il soit adaptable. Il s'agit cependant d'une perspective essentielle. La transformation de l'Empire en une association de plus en plus libre de peuples souverains, liés à présent par l'intérêt économique et une large communauté de civilisation, exige qu'on transpose, en un domaine plus large et infiniment plus difficile, l'effort d'unité que la guerre a permis à l'Angleterre de mener à son terme. Dans ce Commonwealth, où les terri-

toires africains devront nécessairement parvenir à l'autonomie que les Dominions asiatiques ont su brillamment justifier, il ne sera pas facile de maintenir et d'affermir une unité qui demandera plus que l'adhésion verbale à quelques valeurs définies en termes assez vagues pour qu'elles soient universellement acceptées. De même que l'harmonie intérieure du peuple britannique a été due à l'élimination ou à l'amoindrissement de privilèges économiques et sociaux, l'harmonie du Commonwealth exigera l'abandon de privilèges nationaux et raciaux. Ce sera la tâche de la jeune reine de poursuivre, à l'exemple de son père et de son grand-père, l'adaptation de sa mission à ces nouveaux destins. C'est une tâche très redoutable, qui explique une émotion dont les gros plans de cinéma nous ont permis d'être témoins. On comprend l'humilité et la sincérité avec laquelle Élisabeth a sollicité les prières de tous ses peuples.

G. Rottier.

Retraites stratégiques à l'Est

Le seul slogan réellement populaire de Staline fut celui qu'il lança, en 1942, lors de la deuxième retraite : *deux pas en arrière, puis trois pas en avant.*

Aujourd'hui encore, des soldats et des officiers qui furent de la retraite vers Stalingrad s'en souviennent non sans une certaine nostalgie. Ils avaient été, à l'époque, *pleinement d'accord.*

Il semble bien que l'évolution de la situation soviétique depuis trois mois représente un recul stratégique sans autre précédent dans l'histoire de l'U.R.S.S. que la Nouvelle Politique Économique de Lénine, qui fit revivre pour un temps le capitalisme privé avant de le remplacer par un capitalisme d'État.

D'aucuns, il est vrai, parlent de changements fondamentaux, d'une sorte de conversion du nouveau gouvernement. Ce sont là des affirmations gratuites. Dans la vie des États,

s conversions sont plutôt rares, mais il y a parfois des révo-tions. Sans certains préliminaires, la nuit du quatre août st difficilement imaginable.

Cela dit, il semble bien que le gouvernement soviétique rocède à une retraite stratégique très méthodique en tenant ompte du mécontentement des nationalités non russes omme du mécontentement de la classe paysanne[1]. Il n'y a as eu de république soviétique qui depuis la mort de Sta-ne n'ait connu certains changements à l'échelon le plus evé. Quand on y regarde d'un peu plus près, on constate ependant que c'est Beria qui met ses hommes en place, à oins de les remettre en place comme en Géorgie où il avait *libérer*, dans le sens occidental du mot, ceux que Malenkov vait soviétiquement libérés en les arrêtant entre avril et sep-embre 1952. Les épurateurs d'hier furent épurés, et les épu-s reprirent leur place sous la surveillance de Dekanossov, ncien ambassadeur, ancien commissaire adjoint des Affaires rangères, ami tout dévoué de Beria à qui est confié le mi-istère de l'Intérieur à Tiflis.

En Géorgie, comme récemment en Ukraine où Melnikov, ecrétaire général du parti communiste, vient d'être libéré our incapacité et fautes grossières, le « nationalisme bour-eois », c'est-à-dire le titisme des partis locaux, peut avoir oué un certain rôle dans les changements intervenus. Encore e faudrait-il pas être dupe des communiqués. Moscou n'a as une nouvelle formule de coexistence et de cohabitation ui remplacerait l'oppression lénino-stalinienne. Certes, la ndance Malenkov est plus nationaliste que celle de Beria, ais ce dernier ne peut rien changer aux structures. Et si lelnikov s'est vu reprocher l'application de la politique na-ionale, il ne faudrait pas oublier qu'il appliquait la politique augurée par Khrouchtchiev, actuellement premier secré-aire du parti et ami de Malenkov. Sans doute Melnikov urait-il été prêt à appliquer demain des consignes différen-es, mais on ne peut en conclure, comme le font certains, que orneitchouk, poète ukrainien de premier plan, blâmé autre-ois pour déviation nationaliste et bourgeoise, conduirait, en

1. Pour l'analyse des structures sociales en U.R.S.S., voir mes écédents articles dans les numéros d'avril et de mai de cette evue.

qualité de successeur de Melnikov, l'Ukraine vers un destin indépendant, réellement autonome.

Il est vrai que le démantèlement du mythe de Staline est une opération impressionnante. Une statue, construite pendant vingt-cinq ans au prix de quels efforts, est en train de disparaître lentement, mais sûrement. Chaque jour le citoyen soviétique constate, à la lecture des journaux, qu'une nouvelle pierre de la statue vient de disparaître. Mais il n'y a pas lieu de confondre la statue avec les structures du stalinisme ou avec ses méthodes dont le recul stratégique fait précisément partie.

Les paysans ont pu se réjouir en apprenant que les écrivains qui continuaient à prendre au sérieux la thèse sur le socialisme à la campagne, thèse exposée par Staline dans sa célèbre brochure sur les problèmes économiques du socialisme, venaient d'être rappelés à l'ordre par la *Pravda*; ils ont certainement ri de voir que la *Pravda*, dans ses attaques, semblait ignorer l'auteur de la thèse en réhabilitant le *commerce soviétique*, mais il n'y a pas un *kolkhoznik* en U.R.S.S. qui ne sache que tout peut de nouveau changer demain sans que ceux d'en haut se soucient le moins du monde de ce que lui et ses semblables pensent sur la question. Il suffira que les circonstances deviennent à nouveau favorables, c'est-à-dire que les jeunes du parti, par exemple, exigent un pas en avant et que les paysans soient un peu plus isolés qu'aujourd'hui où avec les *natchalniki* aussi bien qu'avec les ouvriers ils aspirent à un changement profond sans trop l'espérer.

Face à cette aspiration profonde, il faut démontrer que l'Union Soviétique n'a plus d'ennemis extérieurs qui représenteraient à l'heure actuelle un danger imminent. Le jour où cette preuve sera pleinement faite aux yeux de l'opinion publique en U.R.S.S., la pression intérieure pourra à nouveau monter, et après les trois pas en arrière, le régime pourra faire quatre pas en avant. C'est alors que se décidera probablement le conflit entre Beria et Malenkov.

Reste l'affaire allemande, l'abolition des mesures qui avaient fait pratiquement de la zone soviétique une république populaire. C'est la plus belle illustration de la méthode stalinienne telle qu'elle est définie dans les écrits sur la linguistique comme *révolution d'en haut*. On peut fabriquer

une république populaire avec beaucoup de police et de propagande et on peut également la démonter. Dans un cas comme dans l'autre, le désir des masses ne joue un rôle qu'aux yeux d'intellectuels parisiens qui lisent encore Staline à la lumière d'un pseudo-marxisme sans se douter que les mots ne signifient pas toujours la même chose et que ne pas perdre le contact avec les masses doit se traduire par « ne jamais relâcher la pression psychologique ».

L'échec économique et politique en Allemagne orientale n'explique pas le renversement des méthodes. L'échec est encore beaucoup plus grave en Tchécoslovaquie, en Hongrie et même en Roumanie, et dans ces pays les Russes ne songent probablement pas à suivre le désir des masses et à faire ce qu'ils viennent de faire en Allemagne. Mais ils ont besoin de la collaboration allemande, et celle-ci n'est possible qu'avec une Allemagne réunifiée et neutralisée dont l'industrie fournirait au bloc soviétique et surtout à la Chine des machines-outils et peut-être même des techniciens.

Mao, qui est en pleine période de *Nep*, prépare son industrialisation. Comme Moscou ne saurait le satisfaire, l'apport allemand est attendu avec impatience.

A première vue, on pourrait penser que la nouvelle politique soviétique en Allemagne risque d'avoir des conséquences en Tchécoslovaquie où le gouvernement se voit obligé de tenir les grévistes en échec à coup de mitrailleuses. C'est possible, mais peu probable. Un citoyen d'une république populaire ne se trompe pas au sujet de la politique russe, et si les ouvriers tchèques ont eu le courage de se révolter, ce fut le courage du désespoir. Ils croient savoir que les Russes font semblant de lâcher une partie de l'Allemagne pour l'avoir un jour tout entière.

Il est vrai que ce recul stratégique a eu en Allemagne orientale même des conséquences que Semionov n'avait pas prévues. A Berlin comme à Magdebourg, Halle, Leipzig et Chemnitz la classe ouvrière s'est révoltée le 16 et le 17 juin.

Au sujet de Berlin le correspondant de *L'Humanité* reconnaît le bien-fondé des revendications des gars du bâtiment, mais il s'étonne qu'après que satisfaction leur eut été accordée par le gouvernement, ils aient quand même manifesté le lendemain. C'est que la logique des esclaves n'est pas

celle des maîtres. Toute l'histoire du mouvement ouvrier nous le montre, en commençant pas Spartacus. Avant de parler de cette révolte, il faut voir dans quelle ambiance elle a eu lieu, c'est-à-dire essayer de se rendre compte quelle était la situation avant la nouvelle politique de Moscou. Deux extraits de la presse communiste allemande sont caractéristiques. Le journal *Freiheit*, de Halle, rend compte dans son numéro du 29 mai d'une réunion ouvrière des usines électriques Zeitz, qui a eu lieu le 16 avril, sur l'initiative des ouvriers.

Qu'est-ce qui s'y est passé ? demande le journal, qui écrit : « On a discuté. Qui ? » Le camarade Wilhelm a dit au sujet des primes qui ne sont plus payées pour du travail non exécuté : « Camarades, ce qui se passe chez nous est une honte pour tous les ouvriers. Soixante-dix ans après la mort de Karl Marx nous sommes encore obligés de discuter de nos besoins vitaux les plus élémentaires. Si Karl Marx s'en doutait, il se retournerait dans sa tombe. Pour une amélioration une seule chose est à proposer ici : le retour à la raison. »

Le camarade Eichhorn : « Nous voulons vivre comme des hommes, nous ne voulons rien de plus. »

Camarade Mai : « Combien de primes a touchées le camarade Kahnt ? »

Et voici le commentaire : « C'est une provocation ouverte contre le parti qui pendant une longue et dure lutte a fait tant de sacrifices et dont les meilleurs camarades ont versé le sang afin que nous puissions aujourd'hui vivre en liberté et construire le socialisme. Attaqué, notre parti. Sali, le drapeau de Karl Marx, le plus grand fils du peuple allemand, ce drapeau que le parti de la classe ouvrière porte si courageusement en avant dans notre république allemande démocratique. Attaquée, l'amitié si chère qui nous lie à l'Union soviétique, car derrière les paroles du camarade Mai il y avait l'affirmation que la direction générale paie au secrétaire du parti de l'organisation de base de l'usine électrique des primes non justifiées. »

Et l'article s'en prend aux organisations du parti qui n'ont pas su prévenir le mécontentement et expliquer aux ouvriers qu'il faut travailler plus en mangeant moins.

Voici un extrait du journal *Neues Deutschland*, Berlin-Est du 2 juin : Le journal met au pilori le serrurier Adolf Schermer :

« Un vieux spécialiste plein d'expérience » qui venait de quitter le Syndicat de la fonderie socialisée de Berlin-Lichtenberg en déclarant : « Ma raison ? Je ne peux pas continuer avec l'élévation des normes. Qu'ils commencent par baisser les prix et c'est ensuite que nous éléverons nos normes. Et même si j'élevais ma norme, il n'en résulterait pas qu'une paire de souliers coûterait quinze marks. Avec nos machines usées nous ne pourrions quand même pas élever nos normes. Nous avons d'abord besoin de nouvelles machines. »

Est-ce que Semionov était au courant de la pression sociale vraiment explosive qui règne en zone soviétique ? A-t-il pu se rendre compte qu'on n'ouvre pas impunément le couvercle d'une cocotte-minute, qu'on risque de le recevoir à la figure quand on n'a pas pris soin de laisser s'échapper la vapeur auparavant. N'importe quelle ménagère aurait pu le mettre au courant et les événements tchèques, sinon les rapports d'Ulbricht et du M.V.D. ou encore la simple lecture de la presse, aurait dû quand même le mettre en garde. Mais comme toujours, les maîtres ont sous-estimé les esclaves. Et les trois cents gars du bâtiment qui, le 16 juin, sont allés très pacifiquement demander devant le Ministère du Travail, installé dans les locaux de l'ancien État-major de la Luftwaffe, l'abolition des normes, n'ont certainement pas prévu qu'en revenant à leur chantier de la Stalinallee leur simple présence serait un signal et que d'autres hommes, des milliers et des dizaines de milliers d'hommes et de femmes se joindraient à eux. Le raz de marée de la révolte a déferlé sur Berlin-Est le lendemain 17 juin. Les activistes du parti, les chemises bleues de la jeunesse mobilisés et envoyés pour ramener la foule à la raison ont été entraînés par elle, ont participé à l'explosion, comme d'ailleurs un grand nombre de policiers populaires.

Au grand discours d'Eisenhower, qui demandait en somme que l'U.R.S.S. fasse preuve de bonne volonté par des actes et non des paroles, la *Pravda* du 25 avril répondait qu'elle était d'accord sur le principe. « *Eh bien, on ne peut être que d'accord : les actes sont plus précieux que les paroles.* »

Et des actes ont suivi. Les manichéens d'Amérique et d'ailleurs peuvent épiloguer à perte de vue sur la portée de ces actes et se demander s'il s'agit d'une conversion, si le grand méchant loup est devenu bien gentil. Cette manière d'envi-

sager la situation est évidemment un non-sens. La seule question qui se pose concerne la coexistence, première étape de la cohabitation. Là, il faudrait se demander, comme le fait Toynbee, pourquoi l'Occident [2] n'a pas réussi à coexister avec l'Orient, pourquoi les chrétiens de Byzance ont préféré le turban du Prophète à la tiare du Pape, pourquoi la Russie a cru devoir se protéger depuis toujours par un rideau de fer, pourquoi, par exemple, la France elle-même n'a pas aujourd'hui de formule de cohabitation en Indochine comme en Afrique du Nord.

Rien ne me paraît plus urgent que cet examen de conscience. En attendant, je pense qu'il faut comprendre que l'Union Soviétique a besoin d'une *pause*. Eh bien, il faut organiser cette pause, passer de la guerre froide à une compétition politique qu'il s'agit d'organiser avec les moyens du bord, moyens bien pauvres, hélas!

Les chars soviétiques et la proclamation de l'état de siège semblent avoir réussi à endiguer la volonté de libération de ces hommes qui étaient prêts à prendre leur bastille.

La situation de ces hommes est profondément tragique. Leur révolte semble gratuite et ils en porteront les terribles conséquences. Il n'y a personne qui puisse les mener au combat. Ni idéologie, ni cadres. Et cependant, ils auraient pu constituer l'avant-garde d'une nouvelle révolution. Des Tchèques, des Polonais, des Hongrois, des Roumains, des Bulgares mais aussi des Soviétiques les auraient suivis, car la situation en Union soviétique n'est pas différente de la situation en Allemagne orientale. Et si jamais le gouvernement Beria-Malenkov faisait certaines concessions réelles, une terrible révolte éclaterait en U.R.S.S.

Il est peu probable cependant que cette révolte éclate. Moscou sera prudent et n'ira pas au delà d'une certaine limite. La preuve en est l'amnistie de Malenkov, amnistie très restreinte, et qui ne semble encore qu'à l'état de promesse.

Il n'y a donc pas lieu de compter avec l'improbable. Avant comme après les révoltes d'Allemagne orientale, Moscou a besoin d'une pause. Certes, s'il y avait en Occident un mou-

2. Arnold Toynbee, *Le Monde et l'Occident*, Desclée de Brouwer, Paris.

ment révolutionnaire capable de montrer le chemin aux mmes du monde entier, il en irait autrement. Le fait est e ce mouvement n'existe pas. Le parti socialiste allemand M. Ollenhauer a été si peu préparé à la révolte de l'Est 'il n'a pu demander aux ouvriers que de retourner au vail et de garder leur calme.

Après l'échec de toutes les révolutions du XX^e siècle, rien tonnant si le monde vit encore aujourd'hui sur des mystifations révolutionnaires et notamment sur le camouflage du cialisme soviétique.

Or, les hommes attendent une nouvelle révolution. Et leur mière revendication est celle de la paix, c'est-à-dire de la existence et de la cohabitation. L'Union soviétique a échoué r ce plan essentiel qui commande tous les autres. Et nous ? Le fond du problème est de savoir si l'avenir sera traduit termes de guerre ou en termes de révolution. Les révoltes vrières d'Allemagne orientale et de Tchécoslovaquie, la itude infinie des martyrs, quels reproches pour nous qui ons négligé de montrer la voie conduisant à la fraternité aie.

Tout est à faire. Notre responsabilité est engagée comme e le fut rarement dans l'histoire.

JEAN ROUNAULT.

Mr. Dulles sème la tempête sur le Nil

L'accord anglo-égyptien signé le 12 février dernier, s'il ne met que momentanément terme au désaccord des rties sur le Soudan, ne laisse pourtant subsister dans mmédiat que deux points de friction entre elles : L'occution du canal de Suez par les troupes britanniques et l'ingration de l'Égypte dans le système de défense du Moyen-ient.

A vrai dire, lorsqu'en avril dernier les conversations repri-t au Caire, les points de vue s'étaient rapprochés et un

compromis était possible. Les Égyptiens semblaient avoir admis, par la voix du colonel Abdul Nasser, que si les Britanniques évacuaient sans conditions le canal, les Égyptiens envisageraient de conserver des techniciens anglais pour l'entretien des installations et ainsi l'évacuation n'en était plus une. En revanche, les Anglais paraissaient renoncer à la condition préalable qu'ils avaient toujours posée à tout retrait de troupes : L'adhésion de l'Égypte à un pacte de défense du Proche-Orient. Probablement les Anglais avaient-ils compris que les liaisons maritimes ont perdu beaucoup de leur intérêt stratégique depuis le développement de l'aviation, que ce qui compte avant tout est la conservation de la base militaire et du dépôt d'armes de Tel el Kebir ou de Fayed.

Aussi, lorsque les conversations en cours furent interrompues dans les premiers jours de mai, ou plutôt lorsqu'elles furent simplement suspendues comme on prit la peine de l'expliquer de part et d'autre, personne ne pouvait prévoir l'aisance avec laquelle Mr. Foster Dulles, Secrétaire d'État américain, allait réussir à déchaîner la tempête dès son arrivée au Caire, le 11 mai suivant. Mr. Dulles y parvint pourtant en tenant des propos si favorables au général Neguib et à toutes les revendications arabes, que l'idée vint aux Égyptiens qu'un désaccord pouvait exister entre Américains et Anglais, désaccord dont il fallait profiter tout de suite. Sans plus attendre, le général Neguib proclamait que « comme les Américains, les Égyptiens briseront l'impérialisme britannique », réclamait l'appui de « ses amis de l'Ouest » et reprenait toutes ses revendications les plus extrémistes. Le tapage fut d'autant plus grand que ce retournement, impressionnant encore du fait que le général lui-même y présidait, fut accueilli vertement par sir Winston Churchill. On se souvient de son retentissant discours, au cours duquel il faisait l'éloge de l'armée israélienne, la seule du Moyen-Orient, précisait-il, avec les quatre-vingt mille soldats anglais stationnés dans la zone du canal. Sir Winston, peut-être pour s'affirmer lui aussi devant les Américains, ou parce qu'il cédait aux pressions de ses amis conservateurs et à la psychose de prestige que répandait déjà l'approche du couronnement, portait le tumulte à son comble. On pouvait redouter la reprise de la guerilla, tandis que le général Neguib menaçait d'un blocus économique la garnison britannique du canal.

Les Égyptiens devaient pourtant s'apercevoir assez vite que les conceptions de Mr. Dulles n'engagent le plus souvent que lui-même; que la politique américaine est finalement déterminée, comme la constitution l'indique et l'usage le confirme, par le président des États-Unis, général Eisenhower. D'ailleurs, Mr. Dulles eut l'occasion de se rendre compte, pendant son périple au Moyen-Orient, que cette partie du monde reste une chasse gardée britannique. Ainsi s'évanouissaient, de part et d'autre, toute illusion ou toute velléité de dresser, sur ces problèmes en tout cas, Américains contre Anglais. Il devint même rapidement apparent que Mr. Dulles, lequel n'avait pas manqué de se rendre en Israël et d'y tenir des propos réconfortants, modifiait ses propres conceptions sur l'organisation de la défense du Moyen-Orient. Et tandis que le Secrétaire d'État se ralliait aux vues anglaises, reprenait en d'autres termes le Master Plan britannique, acceptait que les nations arabes établissent leur propre organisation de défense et que le commandement allié soit basé à Chypre, Anglais et Égyptiens s'efforçaient d'éviter de nouveaux incidents à Suez. Le colonel Nasser trouvait même la formule la plus habile pour calmer les extrémistes égyptiens, en leur recommandant de ne pas « lutter contre les Anglais avant d'être complètement prêts ».

Ainsi, à la veille de la reprise des négociations, tant Anglais qu'Égyptiens cherchent à nouveau une voie commune. Le mirage suscité par Mr. Dulles s'est effacé. Le Commonwealth se tient auprès de sir Winston, se soucie de maintenir les communications de l'Empire, et Mr. Nehru, dit-on, s'entremet auprès du Caire. Peut-être le général Neguib cherchera-t-il à échanger l'évacuation du Nil, qui lui rendrait un grand prestige, contre un rapprochement sérieux avec l'État d'Israël. Ne serait-ce pas la manière indirecte, pour la jeune république égyptienne, d'aborder à nouveau, dans un cadre qui pourrait séduire Anglais comme Américains, le problème de la défense du Moyen-Orient ?

Jacques Nantet.

Les intempérances du sénateur Mac Carthy

Mac Carthy, Mac Carran, Mac Cormick : trois Irlandais, trois symboles de la méfiance américaine envers l'Europe. Le dernier, qui dirige la très isolationniste *Chicago Tribune;* le second, auteur de cette loi sur l'immigration qui dresse autour des États-Unis un mur, non de fer, mais de paperasse; le premier, la grande vedette qui fait trembler les puissants et remplit les journaux de ses incartades.

Ils sont naturellement autoritaires; leurs sympathies vont à des régimes comme celui du général Franco; tout communiste est à leurs yeux un suppôt de Satan, l'homme-au-couteau-entre-les-dents. Ils partagent d'ailleurs ce simplisme avec les masses et les flattent avec une démagogie d'autant plus habile que partiellement sincère. Bien plus, ils suspectent tout étranger : l'Angleterre, ennemie d'origine, leur semble aussi la rivale toujours malintentionnée de leur patrie d'outre-mer; ils méprisent la France corrompue, souillée d'hérésies, incapable de stabilité gouvernementale, qui ne veut ni s'armer, ni payer ses impôts. Malgré les guerres, ils se sentiraient plus près de l'Allemagne, surtout lorsqu'elle dénonce le péril de l'est; ne trônent-ils pas dans ces États du Centre et des Rocheuses, Illinois, Wisconsin, Nevada, peuplés d'Allemands, et si éloignés de toute frontière qu'instinctivement ils ne rêvent que vie solitaire et détestent les trouble-fêtes de l'extérieur?

Depuis la victoire des républicains, ils pèsent sur l'ensemble de la vie nationale, d'autant plus que les intempérances du sénateur Mac Carthy lui ont valu, quoique violemment combattu, un triomphe électoral sans précédent. Les incidents se succèdent, odieux, gro-

sques. Ce furent dès les derniers mois du président ruman qui n'en pouvait mais, les suites de la loi Mac arran : démêlés avec l'équipage du *Liberté,* visa refusé Graham Greene, plus tard internement à Ellis Island, squ'à ce qu'il trouve un pays qui veuille l'accepter, un malheureux syndicaliste, jadis militant dans un ndicat communiste. Ce fut la décision de soigner mme fous ceux des prisonniers libérés qui se seraient ontrés accessibles à la propagande nord-coréenne : tte fois l'indignation des familles et des combattants coupèrent court. Ce fut l'épuration du personnel diplo- atique, et celle du personnel américain de l'O.N.U., . Trugveie s'étant incliné. Ce furent les accusations ns cesse renaissantes contre M. Owen Lattimore ou . John Carter Vincent, acquittés, remis en cause, aînés à la barre du Sénat, pour avoir préconisé le chage de Tchiang Kaï-Chek à un moment où peut-être effet, ce lâchage a hâté sa perte, comme si une erreur jugement ou une coïncidence fortuite avec la « ligne » Moscou équivalait à la trahison...

M. Mac Carthy s'arroge le rôle de grand inquisiteur râce à la commission sénatoriale d'enquête qu'il préside qu'il anime. Un engouement de la vingtième année ur l'extrême gauche lui suffit à briser une carrière; ais il pardonne tout au communiste repenti qui veut en lui servir d'indicateur, et ils sont nombreux à le conder, avec une précision de mémoire incroyable mais mise sans discussion. Parfois d'ailleurs ils se con- ntent d'arguments de ce genre : « Je ne puis dire si ccusé adhérait au parti; je sais seulement que ses inions, à l'époque, correspondaient à celles que le rti nous donnait pour directives. » Après l'administra- n, il voudrait épurer les Universités, les églises. Il a voyé *proprio motu,* deux sbires enquêter dans toute urope sur les livres subversifs qui peuvent figurer ns les bibliothèques américaines et sur les antécédents s employés. Il a fait comparaître à Washington,

M. James Wechsler, directeur du *New-York Post*, pour crime de lèse-majesté : l'interrogation se ramenait à lui dire : « Vous êtes communiste puisque vous me critiquez. » Cette fois on a trouvé qu'il allait fort; les journaux, solidaires, se sont émus pour la liberté de la presse; et son algarade avec M. Attlee, traité, lui aussi, de communiste pour avoir jadis salué, poing levé, les troupes du général Miaja, l'eût fait considérer définitivement comme irresponsable si, en Amérique, le ridicule tuait.

Que veut-il? Ne chercherait-il pas sciemment à compromettre son pays devant l'opinion mondiale, à le brouiller avec ses alliés, pour le ramener à un isolement dont il garde la nostalgie? Je croirais plutôt que tout simplement il spécule, par ambition, sur le fanatisme et sur la peur. Il se voit déjà président des États-Unis. Un nouvel Hitler? Nullement; et d'abord, parce que malgré ce fanatisme et cet usage commun de l'épouvantail rouge, ils diffèrent par la nature même de leur nationalisme, expansionniste chez l'Allemand, nationalisme de repli chez l'Américain qui rappellerait davantage Maurras; ensuite, parce que le contexte ne lui permet guère les mêmes espoirs. Parler de chasse aux sorcières, c'est le situer exactement. Il hérite de ces puritains qui brulaient au Massachussetts les femmes accusées de maléfices, ou du Ku-Klux-Klan roulant les amis des noirs dans la plume et le goudron, ou du moralisme qui fit voter la prohibition; tel est l'instinct qui le porte, le même qui évinça de la présidence le catholique Alfred Smith; et voilà pourquoi je doute fort que le catholique Mac Carthy en bénéficie jusqu'au bout même s'il ne réveillait pas contre lui l'instinct rival, également puissant, celui de la liberté. Plutôt qu'une force d'avenir, il me paraît représenter, comme on dit là-bas, une « nuisance », à vrai dire de première grandeur.

Il n'a pas empêché le président Eisenhower d'accepter

courageusement l'armistice coréen, malgré la mauvaise humeur du sénateur Taft, qui compte beaucoup plus, et la perspective d'un parti républicain divisé qui l'obligerait à transiger avec les démocrates et à ne disposer, comme son prédécesseur, que d'une majorité instable. L'instabilité peut prendre d'autres formes que nos crises ministérielles : à certains égards, aux États-Unis, elle est chronique. Et cet armistice de raison laissera de l'amertume. Les Américains s'imaginaient qu'ils n'avaient qu'à paraître pour faire pencher la balance, comme en 1917, comme en 1942; ils étaient gonflés à bloc au moment où Mac Arthur atteignait le Yalu; ils doivent se contenter d'un demi-succès, tout négatif, sauvant la Corée du Sud sans entamer la Corée du Nord, laissant le pays coupé en deux, exposé à toutes les irritations, à toutes les récidives, après des pertes humaines cuisantes. Ils en veulent à ceux qu'ils commencent à nommer leur « soi-disant alliés », et qui, loin d'accepter aveuglément leurs directives, osent contester, obligent à des compromis. Nous n'adoucirons ce ressentiment qu'à la condition de ne lui donner aucun prétexte fondé. Si nous voulons, comme je le crois impérieusement nécessaire, parler ferme sur l'armée européenne, il importe de ne pas rejeter à notre tour sans examen les vues américaines sur l'Extrême-Orient. La France, l'Angleterre ont eu raison de s'opposer aux aventures; voient-elles assez l'immensité de l'enjeu? Ne se contentent-elles pas d'ajourner paresseusement les échéances, en comptant sur le temps pour tout arranger par miracle? Si nulle invasion russe ne menace l'Europe, n'est-ce pas en partie parce que le Kremlin préfère consolider son Empire sur des peuples habitués à la servitude, assez misérables pour qu'il leur puisse apporter quelque bien-être, assez nombreux pour que demain leur masse, regagnant la moitié de l'humanité, puisse se retourner contre l'Occident avec la certitude de le broyer? Le craindre, est-ce chimère? Hausser les épaules, se plaire

à étaler la corruption de Tchiang Kaï-Chek ou le despotisme de Syngman Rhee comme naguère les attaches maçonniques de « Herr Benès », souligner avec empressement la « libération » du paysan chinois comme hier celles des Sudètes, faire le silence sur la dictature policière, travestir la conquête armée en assentiment populaire, je voudrais être sûr que ce n'est pas tout simplement l'esprit de Munich. Nous savons où il mène. La lâcheté ne sauve rien. Nous n'avons pas à partir en croisade pour l'Asie, ni pour l'Europe orientale; consentir moralement à leur oppression voilà ce qui appellerait le châtiment. Et si l'on en doute, au moins doit-on convenir que pour tenir tête efficacement aux forcenés il faut une prudence qui s'inspire de la sagesse et non d'une panique toute semblable à la leur.

AUGUSTE VIATTE.

Incertitudes allemandes

L'avenir de l'Allemagne est doublement incertain, pour les Allemands en raison des perspectives aléatoires d'unification, pour les autres nations, en plus, à cause des élections, qui auront lieu, outre-Rhin, le dernier dimanche du mois d'août.

La possibilité d'une conférence à quatre et d'un règlement du problème allemand par un accord Est-Ouest pèsent très lourdement sur la vie politique allemande. Les préoccupations des milieux intéressés ne sont d'ailleurs pas identiques. Le chancelier de la République Fédérale vit, selon ses propres paroles, sous le cauchemar des accords de Potsdam, qui signifient pour lui,

d'après une interprétation juridique sans doute exacte, la résurrection du contrôle quadripartite et la rélégation de l'Allemagne d'une puissance ayant pratiquement retrouvé sa souveraineté dans l'ancien camp des nations vaincues. De son point de vue, rien n'est plus naturel que de concentrer tous les efforts sur une action diplomatique susceptible de protéger l'Allemagne de cette menace de Potsdam et d'obtenir des Occidentaux des garanties suffisantes qu'un accord avec les Russes ne se fasse pas sur le dos de l'Allemagne occidentale.

L'angoisse du chancelier s'accroît avec le nombre des gestes conciliateurs de l'Union Soviétique. Il serait injuste d'expliquer ses réactions uniquement par le désir de maintenir les positions diplomatiques acquises par l'Allemagne et de vouloir poursuivre sa politique d'émancipation et d'intégration dans le camp atlantique. Au fond de sa pensée se trouve aussi une méfiance profonde envers l'Union Soviétique, qui selon l'opinion d'Adenauer, n'a rien changé à sa prétention de domination mondiale et dont la nouvelle politique pourrait fort bien conduire les Occidentaux à un marché de dupes.

L'opposition socialiste allemande, tout en poussant vers une conférence à quatre sans crainte apparente des accords de Potsdam, ne se sent guère plus à l'aise que le chancelier en face des récentes initiatives soviétiques. Son cœur balance entre l'exploitation électorale de la conjoncture internationale et un antisoviétisme enraciné. Le chef de l'opposition hésitera autant que le chancelier à vendre le droit à l'égalité péniblement reconquis par l'Allemagne pour le plat de lentilles d'une unification chargée d'hypothèques et comportant surtout le risque d'une soviétisation ultérieure.

Il est encore trop tôt pour juger objectivement les intentions soviétiques. Le brusque arrêt de la soviétisation de l'Allemagne orientale, qui était entrée dans une phase décisive après la mort de Staline et après les premières déclarations pacifiques des nouveaux maîtres

de Moscou, pourrait indiquer que l'Union Soviétique est désormais disposée à renoncer à ce dernier de ses satellites, car sans l'abandon de la zone soviétique par Moscou aucune unification démocratique de l'Allemagne n'est concevable. Tout dépendra du prix que les Russes demanderont pour leurs concessions. La neutralisation militaire de l'Allemagne serait à la rigueur acceptable et compatible avec la sécurité de l'Occident, mais non pas sa neutralisation politique et économique, ni un retrait immédiat des troupes alliées derrière le Rhin. Il est généralement reconnu que la technique militaire moderne demande pour la défense du continent des espaces étendus. Un repli sur le Rhin rendrait donc le continent européen pratiquement indéfendable.

Les prochaines élections pour le parlement de la République Fédérale n'ont, en face de ses échéances internationales, qu'une importance secondaire. La politique *gouvernementale* socialiste ne se distinguerait de celle du chancelier que par des nuances. Les chances de succès des socialistes sont, d'autre part, assez limitées. Ils peuvent gagner des voix et des sièges, mais ils n'auront certainement pas la majorité absolue dans le futur Bundestag, même pas avec l'appui de quelques petits groupes de gauche, tel que le Centre catholique. La situation électorale de la coalition gouvernementale est forte. Sa politique économique a atteint un plein succès difficilement contestable. La grande masse des Allemands apprécie les progrès faits depuis 1949. Elle est parfaitement consciente de l'amélioration substantielle de son niveau de vie. Le mécontentement social n'a plus qu'une signification relative. Il est évident qu'on pourra toujours réaliser une meilleure répartition du revenu national en faveur des classes laborieuses.

Le parti du chancelier perdra peut-être des voix, mais il ne risque aucune catastrophe. Sa régression éventuelle profiterait plutôt aux partis d'extrême droite qu'aux socialistes. Si la coalition gouvernementale actuelle perd

majorité au profit de la droite, ou si l'aile droite aille de la coalition renforcée par les élections devient titiquement trop exigeante, l'avenir de la démocratie mande réclamera impérieusement une collaboration structive des ennemis d'hier, c'est-à-dire socialistes hrétiens-démocrates.

ALFRED FRISCH.

Élections en Italie

A la veille des élections politiques italiennes du 7 juin, les troisièmes après la fin du fascisme, la situation pque se présentait, sous de nombreux aspects, différente de e de 1948. Les résultats indiquèrent alors clairement que majorité de l'électorat italien s'opposait aux partis marxis- fusionnés dans le *Fronte Democratico Popolare* (F.D.P.), nombre d'électeurs opposés au communisme, mais orientés s la droite, votèrent cependant pour la Démocratie Chréne (D.C.). En 1948, le gouvernement n'était pas seulet constitué par la D.C., mais aussi par le *Partito Libet Italiano* (P.L.I.), le *Partito Socialista Lavoratori Itai* (P.S.L.I.) et le *Partito Repubblicano Italiano* (P.R.I.), avaient obtenu respectivement 4,8 %, 7,1 % et 2,5 % des ; de sorte que les partis au gouvernement, totalisant plus 60 % des suffrages, jouissaient d'une large majorité au lement.

endant ces cinq années l'opinion publique avait subi plurs légers glissements en un sens ou dans l'autre. Le .I. d'abord, et le *Partito Socialista Democratico Italiano* S.D.I.) ensuite, avaient retiré leurs ministres du gouvernent. Les élections communales de 1951 et 1952 paraisnt mettre en danger le maintien de la formule politique riste, les partis du centre ayant perdu un nombre consible de voix. La D.C. était réduite à 35 %. Le fait le plus

surprenant était l'accroissement de la droite, *Partito Nazio nale Monarchico* (P.N.M.) et *Movimento Sociale Italian* (M.S.I.), ce dernier d'inspiration nettement fasciste. Le pro grès des monarchistes était plus sensible dans le Midi de l'Ita lie, arriéré politiquement et économiquement. Les forces poli tiques s'y groupent d'habitude autour de quelques personnage il fut ainsi facile à l'armateur Achille Lauro, maire de Na ples, de créer autour de sa personne et de ses intérêts finan ciers un parti certainement réactionnaire, mais pour lequ le retour de la monarchie n'est qu'apparemment le problèm fondamental.

Pour éviter l'écroulement de la politique centriste, o substitua à la proportionnelle une loi majoritaire, basée su la coalition de certains partis ou mouvements politiques. L 29 mars 1953 une modification à la loi électorale fut approu vée dans les termes suivants : aux partis qui se seraient pr sentés alliés aux élections seraient, au cas où ils recueill raient la moitié des voix plus une, assignés 380 sièges (65 % contre 209 à la minorité.

Presque tous les observateurs politiques s'accordaient pou prévoir, en faveur des quatre partis de la coalition, la maj rité requise pour acquérir la prime si, comme au 18 avr 1948, les électeurs de droite donnaient leurs votes à ces pa tis. Ces prévisions étaient trompeuses. La gauche du P.S.D. s'opposa à la nouvelle loi électorale et quitta son parti pou présenter des listes indépendantes (*Unione Popolare,* U.P., a Nord, et *Allianza Democratica Nazionale,* A.D.N., au Sud les deux partis d'extrême gauche (P.C.I. et P.S.I.) abando nèrent la formule de fusion adoptée pour les élections préc dentes et présentèrent des listes séparées.

En ce qui concerne les forces de droite, qui se proclame catholiques et se disent les seules capables de soutenir la f contre le communisme, il sera bon de noter que l'Acti catholique — qui, par le moyen des *Comitati civici,* influen une partie considérable de l'électorat — attendit les dernie jours de la campagne électorale pour manifester claireme son hostilité, et ne put ainsi diriger nettement l'opinion p blique dans le sens désiré.

Les chiffres officiels sont résumés dans le tableau de page suivante.

PARTIS	VOIX 1948	VOIX 1953	DIFFÉRENCE	SIÈGES 1948	SIÈGES 1953	DIFF.
Democrazia Cristiana	12.712.562 (48,5 %)	10.859.554 (40,08 %)	— 1.852.008 (— 8,42 %)	306	261	— 45
Partito Liberale Italiano	1.004.889 (3,8 %)	815.681 (3 %)	— 189.208 (— 0,8 %)	15	14	— 1
Partito Repubblicano It.	652.477 (2,5 %)	437.899 (1,6 %)	— 214.578 (— 0,9 %)	10	5	— 5
Part. Soc. Democr. It.	1.858.346 (7,1 %)	1.223.870 (4,5 %)	— 634.476 (— 2,6 %)	33	19	— 14
Sud-Tirolo	—	150.034	—	—	3	+ 3
Partito Sardo d'Azione	—			—	1	+ 1
Valle d'Aosta	—					
TOTAL DES PARTIS DU CENTRE		13.487.028	—		303	
Partito Comunista It.	8.137.047 (31 %)	6.122.638 (22,5 %)	+ 1.429.813 (+ 4,5 %)	132	143	+ 11
Partito Socialista It.		3.444.222 (13 %)		50	75	+ 25
TOTAL DES PARTIS DE GAUCHE		9.566.860			218	
Partito Naz. Monarchico	729.174 (2,8 %)	1.856.661 (6,9 %)	+ 1.856.661 (+ 4,1 %)	13	40	+ 27
Movimento Sociale Ital.	526.670 (2,0 %)	1.580.395 (5,8 %)	+ 1.053.725 (+ 3,8 %)	3	29	+ 26
TOTAL DES PARTIS DE DROITE		2.437.056			69	

Les partis d'opposition avaient en totalité 108.000 voix environ de plus que les partis de la coalition gouvernementale, le cas prévu par la récente loi électorale n'eut pas à s'appliquer; par suite, la loi proportionnelle joua, attribuant une modeste prime aux partis qui rapportent une grande quantité de voix. C'est grâce à cette prime que les partis du centre, tout en n'ayant que 49,8 % de voix, disposent de 50,2 % de sièges (303 contre 287 des oppositions à la Chambre, et 125 contre 112 au Sénat).

La défaite électorale ne signifie point une condamnation totale de la politique du gouvernement De Gasperi. Ceux qu'on appelle *partiti minori* (P.L.I., P.R.I., P.S.D.I.) ont subi depuis 1948 des pertes très graves, en particulier le P.R.I. (60 %) et le P.S.D.I. (40 %), leurs électeurs « laiques » n'osaient plus appuyer un gouvernement dans lequel la D.C. jouait le rôle le plus important. Des voix perdues par le centre, une partie seulement est allée aux U.P. et A.D.N., ainsi qu'à l'*Unione Socialista Indépendente* (U.S.I.) — qui ont trouvé toutes trois leur origine dans l'opposition à la loi électorale majoritaire; la portion la plus considérable a été recueillie par les partis socialiste et communiste. La D.C., tout en ayant moins de voix qu'en 1948, reste encore le plus fort parti politique. Les forces de droite ne montrent pas de changements appréciables.

Les vrais vainqueurs de la compétition sont les partis de l'extrême gauche qui ont gagné 36 sièges de plus et représentent 35,5 % du Parlement. La montée a été vraiment frappante chez les paysans, surtout du Midi. Le P.C.I. et le P.S.I. recueillent le fruit d'une activité patiente d'organisation, surtout dans le domaine syndical : la *Confederazione Generale Italiana del Lavoro* (C.G.I.L.) a obtenu, lors des élections syndicales, 75 % des voix des travailleurs.

Les leaders des *partiti minori* de la coalition gouvernementale ont fait des déclarations très significatives au lendemain des élections. M. La Malfa, du parti républicain, a dit : « Pour nous républicains c'est la défaite. Nous n'avons plus rien à faire; nous serons au sein du Parlement de simples spectateurs. » Et le secrétaire du P.S.D.I., M. Saragat, a parlé à son tour d'une « grave et injuste défaite ». En dehors

de ces commentaires, la presse de centre, parmi laquelle l'*Osservatore Romano*, s'efforce de montrer que rien n'a changé; tandis que la presse de gauche affirme avec insistance « qu'il est arrivé quelque chose de très fort », selon l'expression de M. Nenni dans l'article, qui fit quelque bruit, lorsqu'il parut dans l'*Avanti*.

Mais laissons ces disputes; il sera extrêmement difficile pour la coalition gouvernementale de subsister telle qu'elle est. La D.C. ne peut gouverner toute seule : elle a besoin de l'appui des libéraux et des social-démocrates, qui se livrent maintenant à des déclarations d'intransigeance afin d'éviter d'ultérieurs fléchissements à la base.

Il se peut que la crise ne se manifeste pas immédiatement, d'autant plus que, avant les vacances, le Parlement n'a pas dans son programme d'importantes questions. Mais sans doute le moment viendra pour la Démocratie Chrétienne de choisir entre les perspectives monarchistes et les perspectives socialistes. A moins qu'elle ne parvienne à faire sortir de son sein les forces et les hommes capables de mettre avec une absolue rigueur au service de la politique du parti les enseignements récents.

PAOLO SEMAMA.

Un glorieux savant à l'Académie des Sciences

Pour remplacer M. Jolly, professeur honoraire au Collège de France, dans la section des Académiciens libres, l'Académie des Sciences s'est trouvée, le 15 juin, dans un cruel embarras. Huit savants dont le doyen de la Faculté des Sciences, éminent arithméticien, Mme Irène Joliot-Curie, prix Nobel, M. Trillat, physicien à l'œuvre solide et variée, sollicitaient ses suffrages. La question fut cependant très vite résolue et, au second tour, par 37 voix, le remplaçant choisi. Mathématiciens, physiciens et chimistes devaient s'incliner devant une personnalité indiscutable, à l'œuvre scientifique

connue de tous (par sa radicale non-existence) : le Grand Chancelier de la Légion d'honneur.

Parions que la manne sera moins abondante que ne l'attendaient les supporters.

L'Académie des Sciences, dans un moment d'aberration, s'est-elle cru morale ou politique ?

André Gressin.

Les caïds et l'avenir

La pétition de deux cent cinquante pachas et caïds marocains demandant la déposition du sultan a fait l'effet d'une bombe, mais c'est à Paris qu'elle a éclatée. Le général Guillaume, résident général, entendait garder ses confidences pour le ministre des Affaires étrangères. Le Glaoui, qui se rendait aux cérémonies du couronnement de la reine Élisabeth, provoqua l'explosion par le biais de deux ou trois interviews, au grand embarras du Quai d'Orsay et du résident lui-même. Deux thèses, dès lors, s'affrontent, marquant à nouveau la tension des rapports entre le makhzen et les autorités du protectorat.

Thèse officielle : cette pétition qui sollicite du gouvernement français la destitution d'un sultan « moderniste » du point de vue religieux et inféodé à l'Istiqlal du point de vue politique, est le fruit de l'initiative de quelques caïds et du pacha de Marakech; prévenu de sa mise en circulation, le général Guillaume s'est borné à inviter les services et les contrôleurs à faire preuve de la plus stricte neutralité dans une affaire considérée comme purement intérieure.

Réaction du palais impérial : il s'agit d'un « coup monté », d'une manœuvre résidentielle dirigée contre le sultan. Il convient de noter que cette réaction a été relativement discrète, ne se manifestant que par un communiqué du grand vizir qui d'ailleurs était étranger à sa rédaction. La violence de ton en a été atténuée par la déclaration des pachas de Fès, Meknès,

rou et Salé, ainsi que par les lettres des pachas de Rabat le Casablanca.

l semble vrai que l'initiative même de la pétition fut prise s la sphère d'influence d'El Glaoui et que le résident n'y pour rien. Il est vraisemblable que celui-ci ait recommandé la plus grande prudence à ses fonctionnaires. On ne t sérieusement croire qu'il ait été suivi. S'il est vrai que signataires de la pétition n'appartiennent pas aux seules ons berbères soumises à l'autorité ou à l'influence du oui, on ne peut admettre qu'ils aient manqué de s'assuauprès des autorités de contrôle, qu'ils étaient approuvés out au moins qu'ils n'encourraient aucun blâme.

ans « sous-estimer l'importance de l'opinion marocaine t provient ce document », le Quai d'Orsay déclare qu'il donnera pas « de suite politique ». Le général Guillaume ait effectivement signifié aux caïds que les choses devaient rester là, eux retournant à « l'administration » de leurs s, lui continuant à faire son métier qui est de « maintel'ordre ». Mais à travers tout cela perce une gêne mani-. Pourquoi ? Parce que sans avoir à proprement parler ovoqué » la pétition, les services du protectorat voyaient elle une arme qu'il serait opportun d'agiter vis-à-vis du an de manière à vaincre ses multiples réserves. Or, la pén ayant été suivie d'une guerre de déclarations, de comniqués, de protestations et contre-pétitions, l'arme en res- singulièrement émoussée. Les passions sont à nouveau illées. Dans l'imbroglio, il est encore plus difficile de cerles vrais problèmes si, comme l'écrit M. Robert Montaon veut atteindre « le véritable sujet du débat qu'est le ple marocain, dont personne ne parle » — et faudrait-il ter : au nom duquel chacun prétend s'exprimer, au ns pour la forme.

arler des caïds, c'est en fait évoquer toute l'évolution du ctorat, en révéler plusieurs contradictions. Poursuivre delà d'une longue pacification la politique des caïds, c'écristalliser un système qui eût dû être temporaire. Si le rôle, civil ou militaire selon les régions, s'est de plus en transformé en « administration directe », ce n'était pas mple fruit du système ou de ses agents, c'était fonction e nécessité : freiner l'autorité de chefs, pachas ou caïds, vivaient sur le pays. Faut-il rappeler que ces chefs ne

sont pas rétribués par le pouvoir central, mais qu'au con traire ils alimentent le trésor public (en même temps que l leur) ? La perte de prestige qui atteignit la France à la suit de sa défaite et lors de l'occupation américaine a contraint l corps de contrôle à diminuer sa tutelle et souvent à couvri les exactions des caïds. Il ne serait presque pas exagéré d'af firmer que, dans la conjoncture née de la guerre et de la dé faite, le protectorat est devenu le prisonnier de sa politiqu des caïds.

Aussi bien est-il ridicule de soutenir que c'est la voix d peuple marocain qui s'exprime par ses chefs, alors que ceux ci n'ont qu'un intérêt : celui de voir se perpétuer un régim qui les comble. C'est sous ce jour qu'il faut considérer leur accusations portées contre le « modernisme » de Sidi Moha med. Il serait aussi naïf de penser que le sultan est « mo derne » par tempérament, nationaliste par vertu. Mais com ment ne se rendrait-il pas compte que l'avenir de son trôn et de sa dynastie dépend autant de sa popularité auprès de élites et des masses marocaines que du bon vouloir de l puissance tutrice ? Il en est de même à Fès qu'à Tunis. L peuple des villes, peuple qui s'accroît sans cesse à l'intérieu des bidon-villes, est peut-être le seul à avoir des aspiration politiques; elles le conduisent vers l'Istiqlal. Et les masse rurales ? Admettons, puisqu'on nous le dit, qu'elles demeu rent aujourd'hui sans aspirations, qu'elles répugnent à l'exc tation nationaliste, qu'elles sont résignées. Mais ne faut- pas se demander, comme le faisait récemment devant nou un Français du Maroc, ce qu'il en sera dans dix ou quinz ans. « Il faut être fou, ajoutait-il, pour penser que tout choses resteront en état... » La résignation a des lendemain qui ne se contentent pas d'être désenchantés.

On le sait bien à Rabat. Mais on ajoute aussitôt que si de réformes fondamentales, celle par exemple qui tend à inst tuer des municipalités, ne voient pas le jour, c'est que le su tan s'y refuse. Et de conclure que si l'on veut faire quelqu chose, il faut s'en passer, non peut-être en le destituant, mai en procédant d'autorité à coups d'arrêtés résidentiels. Per spective concevable si l'on nie, à l'instar du maréchal Jui l'existence d'un problème politique, une telle conduite abou tirait en fait à une aggravation des rapports franco-mar cains. Il est trop tard pour se réserver des délais. Il est d

plus en plus nécessaire de considérer le problème dans toute sa complexité, dans un dialogue qui mette en présence le sultan et les représentants du gouvernement français. Des réformes aussi fondamentales que celles de la justice et de l'administration ne sont plus désormais réalisables qu'en reposant ouvertement le problème des rapports des deux États français et marocains. L'avenir de leur « association » est à ce prix[1].

PIERRE-ALBIN MARTEL.

Grève dans le chemin de fer

Le chemin de fer, généralement apprécié dans ce pays dès qu'il s'agit de ses performances techniques : régularité du service, vitesse des circulations dont tout le monde sait bien qu'elles placent la France au premier rang parmi les nations (États-Unis, Angleterre, Suisse) qui détiennent des chemins de fer à haut niveau technique, sécurité enfin, largement supérieure à celle de tous autres modes de transport aériens ou routiers, le chemin de fer est en même temps très unanimement et très sévèrement jugé par l'opinion dès qu'il s'agit de sa gestion financière et de ses résultats.

Sans doute, chacun sait bien que le prix des transports par fer, même après la hausse toute récente des tarifs, reste fixé largement au-dessous des indices du coût de la vie et que cet écart des indices est lui-même très supérieur à celui que peut justifier le progrès technique. Chacun sait aussi que d'autres

1. Ces lignes étaient écrites avant la dernière déclaration du Sultan faite à l'occasion de l'Aïd Seghir. Très politique cette déclaration tend manifestement à une reprise du dialogue avec le gouvernement français. Mais il n'y a pas de gouvernement français. Quant aux milieux résidentiels, ils lui ont réservé l'accueil le plus froid. Car on veut bien conserver des relations courtoises avec Sidi Mohamed à condition qu'il accepte tout et ne demande rien!

biens journaliers ont suivi régulièrement la montée des indices et même qu'à l'occasion du récent emprunt des Charbonnages de France le public a été invité à comparer la montée régulière du prix du charbon, très exactement analogue à celle des indices généraux, et à tirer de cette comparaison un sentiment de garantie pour l'avenir. Mais, dès lors qu'il s'agit de transport et de logement, le Français reste réticent à payer à leur juste prix les biens dont il use, sans vouloir assurer la possibilité de leur entretien, de leur renouvellement et de leurs progrès techniques suffisamment rapides. Peut-être a-t-il d'ailleurs très secrètement quelque mauvaise conscience à leur sujet, mais après tout l'habitude est si ancienne et si généralement admise qu'il se rassure volontiers et détourne la tête de la construction comme des problèmes de la coordination et de l'équilibre technique et financier des transports qu'il serait pourtant si important de traiter dans le seul souci de l'intérêt général.

Aussi, le déclenchement brusque d'une grève dans le chemin de fer, à la veille surtout d'un grand départ de vacances, surprend-il et indigne-t-il presque tous, — à juste titre sans doute, car il est vrai que la permanence du service public devrait avoir un caractère d'engagement solennel. Mais l'observateur attentif découvre, à la lecture d'articles de journaux consacrés de tous côtés à cette grève — heureusement brève et peu étendue —, quelques indications qui lui paraissent mériter réflexion. Il y découvre que, depuis un engagement signé en juin 1947 par un président du Conseil et deux ministres, depuis donc six années, et malgré des comparaisons de rémunérations étudiées depuis déjà deux années, la rémunération consentie aux agents du chemin de fer n'avait cessé de se dégrader, qu'elle était en fait sérieusement inférieure à celle de toutes les autres entreprises industrielles nationales ou privées. Il découvre que plus de 40 % de l'effectif, 165.000 agents, gagnait au total moins de 25.000 francs par mois, et qu'une large part de ces effectifs se trouvait dans des grands centres, que plus de 70 %, 290.000 agents, gagnait moins de 30.000 francs, et que, malgré une amélioration constante et importante de la productivité, traduite par une diminution des effectifs en trois années de plus de 60.000 agents malgré un trafic augmenté, les primes versées au personnel et comprises d'ailleurs dans les chiffres des

munérations indiquées ci-dessus, étaient restées à un niveau rictement bloqué.

Certes, en un temps où les problèmes de la stabilité de mploi et du chômage sont si préoccupants aux ouvriers entreprises privées, les garanties majeures dont bénéficie le rsonnel du chemin de fer justifiaient une part notable des arts constatés, mais non point le blocage rigoureux des imes versées. La productivité est encore dans ce pays si nte à acclimater, elle a contre elle tant de réactions tradi-nnelles des syndicats et des employeurs, qu'il importe rant tout de la défendre et de ne point décourager systéma-quement les industries telles que le chemin de fer qui l'ont ceptée comme règle.

Aussi, la création au sein du chemin de fer, en dénouement la grève récente, de parts de productivité fondées sur le mbre d'heures épargnées par les transports depuis le r janvier 1951 apparaît-elle comme un signe des temps heu-ux qu'il vaut bien la peine d'accueillir d'un esprit libre et uitable parce que mieux informé.

René Parès.

ZIMUTS

Cette école de pensée et d'action prend invariablement pour point de départ

rdre vrai et juste qui réponde aux exigences historiques et éologiques de l'homme; celles-ci satisfaites, s'évanouiront us les problèmes immédiats. Les causes de l'humaine infélité, on les voit profondément inscrites dans la nature imrfaite et pécheresse de l'homme. On recourra à des mesus sociales efficaces pour fortifier la moralité. Les différences orales et intellectuelles entre les individus ont leur origine ns la nature humaine... Une part importante de la théorie liée au concept de la propriété, considérée comme une tension physique de la personne.

Votre perspicacité a tout de suite attribuée cette doctrine à quelque école catholique, née des encycliques. Et si l'on ajoute que ce groupe a sans cesse à la bouche les mots de continuité et de hiérarchie et l'éloge du Moyen-Age et du corporatisme, vous triompherez. Patience, voilà qui va vous dérouter : cette école isole un élément dont elle fait le porteur spécifique de l'histoire. Hé! dites-vous, une pincée de marxisme, une pointe de progressisme. Notre auteur va vous dévoyer à nouveau : le tempérament social en question, mettant en avant une vue totale de l'homme, sa loi, ses institutions naturelles, ses devoirs envers Dieu, est mal adapté à traiter en détail les malaises sociaux. Par contre, en ce qui concerne la politique étrangère, cette école doit son adresse au fait qu'elle traite directement chaque cas comme unique et ne s'embarrasse pas de grandioses machines morales ou altruistes.

Ce dernier et perfide trait exclut la plupart des démocrates-chrétiens qu'on aurait cru désignés par le précédent. Vous donnez votre langue au chat. Je vous ai tendu un piège, tressé de ficelles arrachées çà et là, à une étude exhaustive du conservatisme prussien des années 1840-1860. Lequel nous est dépeint comme d'inspiration protestante, bien que plusieurs de ses leaders aient été catholiques. Bismarck en est sorti, et dans les deux sens, car s'il leur doit beaucoup, il s'est plus tard refusé à toute discussion avec ces junkers qui faisaient de chaque problème social ou politique un aspect des relations de Dieu avec l'homme.

Et, dit notre auteur, on le comprend. Et cet auteur, W. Shanakan, est professeur à l'université Notre-Dame. Avouez qu'il y a de quoi perdre son latin à lire cet article de la *Review of Politics* (avril, pp. 209-253). J'en ai néanmoins retenu que c'est Feuerbach, écrivant en 1838 sur Bayle, qui a gravé la formule « La religion est l'opium du peuple », appelée à de si hautes destinées apo-

rétiques. J'en ai aussi retenu que dans un système de nsée, les éléments comptent moins que l'organisation, ais que pour les lecteurs ou auditeurs hâtifs ou passion- s, certains éléments peuvent prendre une vivacité et s harmoniques nuisibles à la perception des thèmes ndamentaux. Les encycliques du XIX^e^ siècle n'ont sans ute pas, malgré leur hauteur de vues, échappé à cette toricité.

Parcourez ensuite des articles comme celui de Jac- es Spaey dans *La Revue nouvelle* (15 mai, pp. 449- 5) sur l'avenir du christianisme politique, celui de ger Mehl dans *Le Semeur* (n^os^ 2-3, pp. 157-170) in- ulé : De l'Évangile à la politique; celui de son confrère otestant W. Böhme dans *Frankfurter Hefte* (mai, . 350-359) sur l'Église évangélique et la réalité poli- ue, et vous me ferez peut-être l'honneur de partager ur une fois mon humeur qui n'était pas à chanter Je suis chrétien, voilà ma gloire, mon espérance et n soutien », cantique dont j'ai toujours admiré la pidité musicale.

Du moins si l'on ajoute à chrétien, l'épithète : social. r nos amis belges, qui s'y connaissent, ne sont pas dres pour le christianisme social. Il a déçu.

Les réalisations sont restées trop lentes ou trop inférieures promesses. La pensée politique des chrétiens n'a guère assé le plan des principes généraux. Les chrétiens n'ont jusqu'à présent offrir la synthèse economico-sociale qui sse à la fois répondre aux aspirations profondes des sses et sauvegarder les valeurs éthiques qui l'inspirent *vue Nouvelle,* p. 450).

Tout cet article, qui n'est que généralement construc- a de bonnes choses, en particulier sur le pluralisme le personnalisme, mais un peu molles, ce qui n'in- dit pas les durcissements de pensée, comme lorsqu'il le de « la subordination de la politique à la finalité nscendante du salut » (p. 452), ou affirme que « le

plan politique se trouve être [...] de l'ordre des moyens ou plus exactement subordonné par rapport à la fin transcendante de la personne de chacun (*ibid.*). Le contexte n'éclaire qu'insuffisamment pareils énoncés; veut-on dire que mon salut doit commander la constitution de la IV^e^ République, la solution de la crise ministérielle qui en est un des éléments, ou les règlements de l'urbanisme ? Dois-je décider de la guerre d'Indochine sur le salut des Français, des Vietnamiens, des Vietminhs ou des Thaïs ?

Et comme je suis d'un des deux groupes de catholiques que Ida Görres, dans *Schweizer Bundschau* (avril, pp. 52-54) distingue, savoir ceux qui visent à l'exactitude et ceux qui visent à la plénitude du catholicisme, les partisans de la compréhension limitative, ou de l'extension, comme disent les logiciens, je suis quelque peu choqué par la phrase suivante (p. 457) :

> Un État pluraliste peut être dit chrétien en raison... de sa volonté pratique de respecter les aspirations et les besoins de toutes les personnes qui le composent... Ceci implique que l'État, dans toutes ses activités, se garde de toute prise de position idéologique ou religieuse déterminée et pratique ce qu'on est convenu d'appeler une neutralité bienveillante. Celle-ci ne s'accommode pratiquement ni du caractère confessionnel, ni du caractère laïciste et positiviste de certaines institutions publiques, scolaires notamment...

J'accepte volontiers ces dernières phrases, mais la première me paraît regrettable. Il ne faut s'exprimer qu'avec distinction dans ce domaine. N'appelons pas chrétien tout ce qui est acceptable ou souhaitable au catholique. Ou bien appelons chrétien un appartement pour famille normale, et chrétiens encore les buses renforcés qui firent avant 1914 la vertueuse fortune de M. Oscar Barenton.

La Relève (13 juin, p. 16), belge également, a plus de verdeur dans la lettre ouverte qu'elle adresse à M. de Gasperi.

... Une sorte de fatalité pèse sur les sociaux chrétiens au pouvoir, qui, vraiment, semblent incapables de créer et de soutenir une ferveur et un enthousiasme... Il nous semble que votre idéal de bien commun ne répand autour de lui qu'une morne apathie... Le bien commun apparaît trop souvent comme le produit d'une *combinazione*, comme une sorte de bien moyen...

Si nous nous tournons vers les protestants nous trouverons là encore, du moins dans mes Revues, plus de refus que d'acceptation. Selon R. Mehl, l'action politique chrétienne doit répondre à trois caractéristiques essentielles : *a*) se désolidariser de toute philosophie de l'histoire, même si d'aventure celle-ci était antimarxiste; *b*) dépassionner le débat politique en rappelant que sur le plan de la cité, des structures politiques, le salut de l'homme ne se joue pas parce qu'il s'est joué ailleurs; donc désacraliser, démessianiser la politique, dans un mélange de gravité et d'humour; *c*) accepter de se salir les mains, ce qui ne signifie pas l'acception de toute politique cohérente et efficace : le chrétien doit choisir les solutions qui font craquer le présent et ouvrent l'avenir : en ce sens, sa politique est prophétique.

Mais en ce sens seulement, dirait W. Böhme, qui traite de l'Église évangélique allemande; non plus pour se demander si le parti confessionnel est souhaitable. La discussion, là aussi, progresse; il s'agit de savoir si l'Église peut proférer une parole politique. Cette question agite le public allemand et s'est trouvée posée de façon originale, lorsque les deux grands prophètes autrefois associés : K. Barth et E. Brunner ont traité en même temps et indépendamment le même sujet : l'Église entre l'Est et l'Ouest, et ont conclu de façon contradictoire.

Tout le monde est à peu près d'accord, dit Böhme, que le silence de l'Église n'abandonne pas la vie publique à une autonomie moralement douteuse; qu'elle intervienne en faveur d'une politique qui soit réellement au service de l'homme, et qu'elle mette tout en œuvre pour

protéger et promouvoir la paix. Elle doit, en outre, condamner les mesures officielles qui contredisent les commandements divins : ainsi la persécution des juifs, ou la liquidation des fous dans le IIIe Reich. Peut-elle, au delà de ces limites, proposer ou écarter des solutions politiques, utiliser en ce domaine son discernement des esprits, faire revivre le prophétisme politique de l'Ancien Testament ?

Böhme, à la suite de plusieurs théologiens évangéliques, et non des moindres, semble hostile à la prise de parti. Il insiste sur la nouveauté du prophétisme néotestamentaire, sur l'ignorance où nous sommes de la Fin de l'histoire, et autres arguments favorables à l'abstention. Pour lui, une des tâches les plus importantes de la théologie actuelle est d'établir la cohérence entre Romains 13 et Apocalypse 13. Tout cela est intéressant, mais au bout du compte nous connaissons mieux les données du problème et son importance que sa solution.

Et pour se placer au plan du Conseil œcuménique, ledit problème ne gagne guère en clarté. (Cf. *Wort und Wahrheit,* juin, p. 464).

« Mon Dieu, quelle guerre cruelle! » Le chrétien citoyen démocratique est à la fois Christ et César. Il sent deux seigneuries en soi : affres nouvelles que n'ont pas connues nos ancêtres médiévaux, ceux-là même qui furent rois, et qui ne savaient pas leur bonheur. Nous autres, rois très chrétiens du siècle de l'uranium 200 et des poussières, notre royaume, certains jours, que nous en ayons conscience ou non, ouvre avec urgence un espace vital bien plus large et mouvant à nos responsabilités, à notre charité; nos concurrents, même chrétiens, sont plus nombreux et divers; les armes plus meurtrière, les langages plus trompeurs; notre foi est plus éclairée, c'est-à-dire souvent moins intrépide, et mieux entraînée à distinguer qu'à unir. Que de vertus nouvelles, et à première vue contradictoires, il nous faut acquérir! Et quels maîtres écouter, à qui notre anticléricalisme tradition-

el fasse confiance. Cependant, ni le Christ ni César n'ai-ent qu'on les fasse attendre ni dedans, ni dehors. Mi-ère ainsi de l'homme avec Dieu : Dieu obligerait-il le hrétien à la dualité, en lui interdisant le dualisme ?

Pour vous distraire de ce problème, car voici venir les acances, en voici un autre que je vous propose, ou que ous propose plutôt un de mes rares correspondants, n des rares lecteurs que ma prose fait réfléchir. Plus 'une fois, ces Azimuths ont fait allusion à la sociologie eligieuse, et à son usage pastoral. Cette fois-ci j'avais nvie de commenter les lignes méritoires par quoi *Église ivante* (1953, n° 1, p. 141) clôt son panorama des ef-orts missionnaires actuels.

Nous avons décrit les événements... Mais n'avons rien dit u principal : l'humble travail quotidien... Ce que nous avons u décrire n'est pas nécessairement ce qui engage le plus avenir. Des missions aujourd'hui florissantes peuvent être alayées demain, et ce qui mesurera leur vitalité ce ne seront as les installations extérieures, mais bien la réponse que appel de Dieu aura trouvée au fond des cœurs. La valeur de Église ne se mesure pas en statistiques, même quand celles-sont par hasard exactes : nous avons rencontré des pays à rétienté majoritaire où l'Église est plus un souvenir du assé qu'une réalité vivante. L'Église est un levain, qui doit ire lever toute la pâte : l'action du levain est mystérieuse nous devons nous borner à en décrire les effets les plus parents...

Mais je suis trop heureux de céder la place à mon cor-spondant...

N'est-il pas en train de se constituer une science (et même ux) dont l'objet serait de mesurer le Saint-Esprit ? D'abord ne sociologie religieuse. Je ne conteste absolument pas le oit (et même le devoir) pour les sociologues de décrire et de esurer les phénomènes religieux, de dénombrer les présen-s aux offices et de faire une statistique de l'administration s sacrements. Il ne faut certes pas tomber dans la superstí-n des roitelets d'Orient qui tenaient les recensements pour tentatoires à leur majesté, la force du roi ne devant en au-n cas être mesurée... Mais la chose devient plus délicate rsqu'on entend (consciemment ou non) passer de là à une

statistique de la ferveur. Considérons un janséniste qui, après avoir lu et relu « la Fréquente », se décide quand même, après les pénitences appropriées, à recevoir son Sauveur, et considérons M. de Voltaire faisant ses pâques à Ferney. A vues humaines, il semble que ces deux actes devraient entrer dans les statistiques des communions avec des coefficients bien différents, mais bien difficile à préciser... Encore cette hypothèse n'est-elle avancée qu'à vues humaines; il resterait à bâtir une statistique des sentiments intimes et à prendre une mesure de l'action mystérieuse de la grâce.

Fort heureusement, une seconde science peut alors venir à notre secours, et le psychologue, seringue à penthotal en mains, tenant le fidèle sous le feu de ses batteries de tests, est prêt à nous livrer le conscient et l'inconscient de ce malheureux, son moi et son sur-moi... Ne doit-on pas tenir pour vraisemblable que l'action de la grâce puisse être ainsi mise directement et clairement en évidence ?

D'un côté, une science macroscopique nous montrerait Dieu, par son Église, à l'œuvre dans un groupement humain, tandis qu'une science microscopique nous détaillerait, d'autre part, les péripéties de l'action divine dans une âme humaine. De là à définir les recettes les plus efficaces de l'action catholique et les méthodes infaillibles de la direction de conscience, il n'y a évidemment qu'un pas.

Je vous avouerai, mon Révérend Père, que tout ceci me laisse épouvantablement rêveur. L'accord semblait à peu près fait sur l'impossibilité de trouver Dieu (et aussi bien l'absence de Dieu) au fond d'une éprouvette. Va-t-on le trouver au coin d'un écart-type, ou au baisser de rideau d'un psychodrame ? J'aimerais mieux penser que nos méthodes seront toujours à cela inadéquates, et que, comme le disait Pascal, il y a assez de clarté pour éclairer les élus et assez d'obscurité pour les humilier.

Pour ma part, je crois que l'on peut assez bien apprécier le moment où les statistiques ne veulent plus rien dire; je laisse à de plus savants à juger de celui où la psychanalyse n'analysera plus rien du tout. Je voudrais reprendre le problème dans une direction un peu différente, dans un azimut pastoral, si j'ose ainsi m'exprimer. Un pasteur (supposé bon) se propose naturellement de mener ses brebis dans un pâturage nourrissant, et aussi bien un prêcheur de prêcher efficacement. N'est-il donc pas normal que le pasteur essaie de mesurer le rendement de son action et le prêcheur, comme tout le monde, sa productivité ? A moi, la statistique des communions pascales... Je voudrais ici faire remarquer qu'il est écrit : Allez et enseignez toutes les nations — prêchez à temps

t à contretemps, et qu'il n'y a aucun résultat garanti ; nnoncez la bonne nouvelle, et vous serez persécutés, et mis mort par des gens qui croiront rendre gloire à Dieu — ce ui du point de vue de la sociologie religieuse, pas plus que u point de vue strictement égoïste, ne peut quand même pas tre tenu pour un succès.

Avancerai-je dans ces conditions que le pasteur doit s'en enir aux consignes de l'Évangile et ne se servir de ses statiques (et encore, avec d'infinies précautions) que lorsqu'il 'a vraiment aucune autre source d'inspiration ? On pourrait ire à cet égard que le christianisme se fixe une fin dans une ès large mesure incompréhensible, dont il est donc bien difcile de dire si on se rapproche; mais qu'il se fixe des moyens ssez déterminés, qui comprennent la prédication et qui cluent l'assassinat, qui comprennent l'humilité et qui cluent le mensonge, etc. Remarquons que le communisme, u'il est courant aujourd'hui de tenir pour une religion comme une autre », se fixe une fin très déterminée ou qui prétend au moins telle, avec une liberté totale à l'égard s moyens.

Ceci pourrait fournir un thème à d'autres réflexions, mais irions-nous ? Je voudrais simplement marquer qu'il serait n de fixer quelques principes quant à l'emploi de la sociosycho-théologie qui me paraît en voie de se constituer.

Il y avait déjà, dans la littérature théologique, les canaux la grâce : faudra-t-il avoir une hydraulique de la grâce, vec mesure des pressions et des débits ?

Croyez, etc.

P. H., théologien indigne.

Si quelque théologien patenté se sent capable et digne éclairer nos lanternes, je lui ouvrirai ces colonnes.

A.-Z. Serrand.

Chroniques

LITTÉRATURETTE

(n° spécial)

HUMOUR ET SOCIÉTÉ

ou les deux intolérances

Qu'est-ce que l'humour ? Essentiellement, c'est un refus et une rupture, refus de l'homogénéité sociale ou mentale et rupture dans la continuité collective ou psychologique. L'humour peut donc se définir comme une intolérance, de sorte que le problème de ses rapports avec la tolérance reviendrait à se demander comment il est possible de maintenir et d'assumer une contradiction.

Mais, avant de décrire le mécanisme de l'humour, il est nécessaire d'en faire une petite géographie[1] au cours de laquelle nous verrons de quelle manière la société réagit et dans quelle mesure varie sa réaction. Le premier caractère évident de l'humour, c'est qu'il est beaucoup plus commun dans les pays du Nord que dans ceux du Sud, et peut-être même le trouve-t-on surtout en Angleterre, produit par ce que les Londoniens appellent le *sense of humour* qui en serait en quelque sorte le centre vital. Les voyageurs ont remarqué qu'un très grand nombre de bons mots ne peuvent passer la Manche, au delà de laquelle ils perdent toute signification. Ils ont aussi observé que l'Italien du Sud pratique beaucoup moins souvent l'humour que l'Italien du Nord, que le rire est exceptionnel en Iran et que les Hollandais rient davantage que les Brésiliens. C'est là une première indication impor-

1. Pierre Daninos, *Tour du monde du rire* (Hachette).

ante, d'où on peut conclure que l'humour n'a rien de com-
un avec la joie de vivre. En réalité, il ne s'accompagne pas
écessairement du rire, on pourrait même le définir comme le
mique privé du rire, et les pays où l'on rit bruyamment,
ls que l'Afrique Noire et le Midi de la France, sont des
gions dépourvues d'humour. De même que les raisons du
re changent avec la latitude — et le Chinois rit à la mort
e sa femme comme l'Égyptien rit de ce qui nous porte à
leurer — les motifs de l'humour varient avec la mentalité.
es innombrables histoires du mari trompé n'amusent que
s pays latins, la plupart des scènes typiquement humoristi-
ues que se racontent les Anglais n'ont rien de comique pour
s Français, car ce sont des contes absurdes, ce que les An-
lais appellent une *no sense story*. Si l'humour ne prête pas
rire, quelle est donc son action ? Il inquiète, tel est le pou-
ir qui lui est particulier. C'est pourquoi le comique gau-
is lui est foncièrement étranger, lui qui se base sur une
adition dont l'étendue émousse toutes les attaques. L'hu-
our inquiète parce qu'il est froid, et d'autant plus féroce,
arce qu'il attaque des choses ou des êtres importants et
raves d'une manière cruelle. Le comique gaulois reçoit im-
édiatement une réponse, car il entraîne le rire, tandis que
humour anglo-saxon provoque le silence, à la faveur de
oi s'agrandit la plaie qu'il a causée et s'étend le mal dont
est responsable.

Peut-être est-il possible de distinguer comique et humour
ar la différence entre ce qu'attaque l'un et ce qu'attaque
utre. Si chaque peuple rit de ce qu'il craint et admire le
us, on peut dire qu'on attaque ce qu'on admire par le comi-
ue et qu'on attaque ce qu'on craint par l'humour. L'effica-
té et le danger de l'humour proviennent aussi de ce qu'il
t basé sur une imitation de ce dont il se moque alors que le
mique a pour origine un trait d'esprit ou une alliance de
ots. L'humour prend donc naissance à l'intérieur de sa pro-
e cible, et quand un Anglais se moque de l'avarice écos-
ise, il pratique le comique, mais Dickens, quand il se mo-
ue des savants et écrit une plaidoirie à leur manière, c'est
l'humour qu'il fait. Le comique est en dehors du réel, il
vite à jouer un jeu qui restera inoffensif, mais l'humour
uite le réel jusqu'à effacer la frontière entre la réalité et
rréalité. C'est de là surtout que jaillit l'inquiétude, c'est à

la faveur de cette confusion que procèdent les plus grands humoristes. Pour eux, l'humour est une offensive contre telle société, telle situation ou telle personne quand l'homogénéité sociale et la force des lois morales ne leur permettent pas une attaque directe. Si Lewis Carroll avait écrit une satire explicite de la royauté, il eût fini ses jours en prison, tandis que *Alice au pays des Merveilles*, chef-d'œuvre d'humour, est devenu un classique de la littérature anglaise et peut-être le livre de chevet des reines et des rois. L'humour est donc une manière d'être violent sans le paraître et, sans doute aussi, une façon de concentrer la violence à l'abri d'un changement de plan. Quand une société sécrète de l'intolérance et n'autorise pas la critique, c'est l'humour qui se trouve chargé de cette fonction spirituelle de refus et de rupture.

Oralement et individuellement, il en est exactement de même. Devant un personnage sacré ou important, devant une institution intouchable, la critique directe peut devenir impossible mais l'humour intervient, qui consiste à glisser la satire et, par compensation, une férocité supérieure, derrière les subtilités du langage, les confusions des situations et l'imitation minutieuse de quelque trait appartenant à ce qui est visé. Dans cette opération, l'humoriste va beaucoup plus loin que le critique. En vérité, il accomplit une œuvre de destruction, de rupture d'équilibre, faisant exploser le contrat social ou l'accord moral à l'intérieur desquels le respect, la sacralisation ou la hiérarchie étaient possibles. C'est l'un des côtés importants de l'humour que la totalité de son pouvoir, l'universalité de ses effets, la puissance de sa déflagration.

Quels sont les peuples les plus humoristiques ? Certainement, ce sont les plus malheureux, ceux qui ont eu à subir le plus grand nombre d'occupations étrangères et de guerres, car l'humour s'y est exercé plus longuement, y a formé une sorte de dépôt historique, y a acquis davantage d'intensité. Les conflits religieux et les guerres contre les Anglais ont donné aux Irlandais une étonnante puissance d'humour, que l'on retrouve, dans une littérature à la fois noire et scintillante, chez Wilde, Shaw, Joyce, Synge et Beckett. En Espagne, où l'atmosphère sociale est tendue et gênée, l'humour est prodigieusement vivace mais purement oral et anonyme. L'humour égyptien est un humour de fellah parodiant ses maîtres, celui des Hindous tourne autour des Anglais et des

haharajahs, celui des Brésiliens s'exerce contre les Por-
gais.

Il existe une formule allemande qui donne de l'humour
ne excellente définition : « L'humour, c'est lorsqu'on rit
uand même. » Dans l'Autriche d'avant la guerre, c'était
esprit léger et mousseux, à la française, qui régnait; aujour-
'hui, après des années d'oppression, c'est un humour som-
re qui domine. Comme les Chinois rient des calamités et de
mort, l'humour turc s'est formé tout au long de plusieurs
ècles de domination étrangère. Il en est ainsi toujours, dans
temps et dans l'espace, et peut-être l'humour est-il une
orme de dignité, peut-être devient-il, dans des cas extrêmes,
dignité suprême. On rit de ce qui est plus fort que soi,
oulant prouver par là que l'esprit finit toujours par être plus
uissant que les événements. N'est-il pas curieux de consta-
r que l'humour juif, pourtant si célèbre, s'éteint complète-
ent en Israël, les habitants du nouvel État judaïque cessant
être des persécutés? Et le sujet habituel de l'humour fin-
ndais et norvégien ne serait pas la Suède si celle-ci n'oc-
upait en Europe du Nord une situation prépondérante; l'hu-
our russe ne serait pas canalisé et dirigé, ni ne servirait de
hérapeutique dans une organisation de l'auto-critique si
humour en soi n'avait cette fonction éminente de faire table
se en vidant les abcès et en nettoyant l'espace mental.

Or l'humour a beau vouloir échapper aux structures poli-
ques et aux règlements moraux, c'est à eux qu'il finit par
heurter. Le rédacteur en chef de *Krokodil*, journal humo-
stique soviétique, aurait-il été licencié, la Grèce contempo-
ine censurerait-elle les pièces d'Aristophane deux mille
ois cents ans après la mort de l'auteur, l'Australie mettrait-
e Rabelais à l'index, le puritanisme américain attaquerait-
Charlie Chaplin et le comique sexuel si l'humour n'était
stement ce que veulent qu'il soit ceux qui le surveillent,
est-à-dire une force de désagrégation? Mais l'humour a
soin d'une pression sociale et d'une gêne morale car, sans
es, il n'existerait pas. De toute évidence, il est créé par ce
quoi il s'oppose. On peut affirmer que la source de l'hu-
our n'est rien d'autre que l'intolérance et il est possible de
demander si l'un des plus grands humoristes contempo-
ins, le dessinateur américain Steinberg, féroce destructeur
la société, existerait dans le cas où les États-Unis n'au-

raient pas de si nombreuses ligues puritaines. L'humour est le produit d'une société et d'une mentalité qui fabriquent leur propre antidote à mesure qu'elles se ferment sur elles-mêmes et se durcissent, il est encore la soupape de sûreté traduisant en déflagrations morales tous les rêves, les besoins et les envies de déflagrations réelles.

En effet, l'humour véritable est essentiellement une déflagration puisque son but constant est de désacraliser. A la limite, il se confond avec le blasphème et, loin d'être lié à l'idée de la joie, il apparaît comme très proche de la pensée de la mort. Un bon exemple de cette paradoxale alliance nous est fourni par les fêtes populaires, l'humour collectif, les complaintes et les poèmes mexicains dans lesquels le rire et la mort ne se distinguent pas. Alors, l'humour se dévoile complètement : il est une provocation métaphysique, une révolte de l'esprit contre la vie et la matière.

Nous serions arrivés à la même conclusion si, au lieu de parler de l'humour spontané, populaire et géographique, nous avions analysé l'humour intellectuel, littéraire et extrême, celui que les Anglais et les Français appellent humour noir [2]. L'humour noir ne porte jamais à rire et si peu que le rire apparaît ici comme une forme physiologique d'affaiblissement, où le comique débouche et s'éteint, laissant absorber toute son énergie dans une convulsion corporelle. L'humour noir est une forme inversée et rentrée du rire dans laquelle le rire n'est pas voué à éclater dans le visage et dans la gorge, mais dans la zone des idées et des volontés. Il n'abolit pas son expression dans le rire, la conservant au contraire, la portant et la communiquant dans une longue résonance de cruauté, de refus, de révolte. Par rapport à l'humour ordinaire qui est révolte morale, l'humour noir serait plutôt révolte *mentale*, accusation silencieuse portée contre le monde et les hommes, refuge de la volonté de puissance dans l'arrière-plan de l'esprit. « L'humour est dans son essence — écrit Marco Ristitch — une critique intuitive et implicite du mécanisme mental et conventionnel. » De son côté, Freud affirme que l'humour a « non seulement quelque chose de libérateur, analogue en cela à l'esprit et au comique, mais encore quelque chose de sublime et d'élevé. Le moi se refuse

2. André Breton, *Anthologie de l'humour noir* (Le Sagittaire).

se laisser entamer, à se laisser imposer la souffrance par les
alités extérieures, il se refuse à admettre que les trauma-
smes du monde extérieur puissent le toucher; bien plus, il
it voir qu'ils peuvent même lui devenir occasion de plai-
r ». Dans l'humour, l'intelligence se trouve rendue à sa
olitude et à son autonomie et en même temps à ses puis-
nces les plus libres, c'est pourquoi elle commet une sorte
'attentat contre la vie morale et sociale. Certains ont vu
humour comme l'état créateur qui permet à l'homme d'aller
plus loin et le plus haut, d'autres ont voulu en faire une
rte d'arsenal poétique et philosophique. Mais, si ces analy-
s sont justes, elles oublient généralement que l'intelligence
vrée à elle-même, et qui s'applique à répondre à toutes les
ssibilités qui lui sont offertes, n'agirait pas ainsi en dehors
motifs extérieurs. Autrement dit, tout humour noir obéit
des raisons sociologiques. M. Paul Ginestier [3] a montré que
s périodes les plus favorables à l'éclosion de l'humour se
finissent par un certain nombre de caractères constants :
pulation cosmopolite, rejet des codes de croyances héritées
u passé, contact étroit de la science et de la vie, extension
s connaissances géographiques, appréciation plus grande
l'importance de l'homme. Mais, sur le plan individuel, le
le de l'événement extérieur est encore plus grand. L'hu-
our noir de Swift qui consiste à écrire une « philosophie du
tement » ou « l'art de voler ses maîtres », celui de Sade
ui organise de nouveaux supplices, celui de Salvador Dali
ui invente le calcul du poids des fantômes, celui de Fourrier
ui crée le transformateur utilisant l'énergie de la poussée
s ongles, tous ces humours noirs ne sont gratuits qu'à leur
oint d'arrivée. Et qu'est-ce donc que leur point de départ,
non une atroce souffrance personnelle ? Il suffit de consulter
biographie des plus grands humoristes pour être frappé
r la profondeur de la misère qui les commande. On s'aper-
it alors que Pierre-François Lacenaire mourut sous la guil-
tine; que Sade passa vingt-sept ans de sa vie en prison; que
ewis Carroll écrivait pendant les fameux massacres d'Ir-
nde; que Kafka et Grabbe furent des fonctionnaires desti-
és; que Charles Cros et Thomas de Quincey moururent

3. Numéro spécial de la *Revue d'Esthétique* : « Le rire, le comi-
e, l'humour » (P.U.F.).

d'alcool et de souffrance; que Lichtenberg était bossu. Il est impossible de séparer l'humour du malheur et certains rires tragiques ont une odeur de sang. Plus la société et le moralisme opposent à l'homme une intolérance infranchissable, plus celui-ci oppose à ceux-là un humour dont la nature ne saurait se distinguer d'une intolérance plus infranchissable encore. Et il n'y aura plus d'humour dans le monde le jour où le malheur en disparaîtra [4]. Ce qui est parler, pour conclure, sans aucun humour.

GABRIEL VENAISSIN.

4. Sur l'humour et le rire, consulter Francis Jeanson, *Signification humaine du rire* (Éd. du Seuil); Marc Chapiro, *L'illusion comique* (P.U.F.); Marius Latour, *Le problème du rire et du réel* (P.U.F.); Alfred Stern, *Philosophie du rire et du réel* (P.U.F.); Charles Lalo, *Esthétique du rire* (Flammarion), etc.

N. B. — J'ai le plaisir de signaler que le roman de Roger Lemmelin, *Pierre le magnifique*, dont j'ai rendu compte (*La Vie Intellectuelle*, mai 1953, p. 132), d'après l'édition canadienne (Institut littéraire de Québec), vient d'être publié en France, chez Flammarion.

LES ESSAIS

En un temps où la lassitude vient aux critiques, et peut-être aux lecteurs, d'explorer non l'œuvre des écrivains, mais les retraits de leur vie, il est bon que Dominique Arban nous donne cet étonnant *Dostoïevski le coupable* [1], où se trouvent éclairées les parties les moins connues de l'homme qui écrivit *Les Frères Karamazov*, vécut dix années de bagne, mourut enfin d'une hémorragie provoquée par une querelle au sujet d'une affaire d'héritage. D'autres ont analysé la métaphysique de l'œuvre dostoïevskienne, ses incidences sociales et même sa politique. Je songe tout particulièrement au volumineux ouvrage de Paul Evdokimoff : *Dostoïevski et le pro-*

1. *Dostoïevski le coupable*, par Dominique Arban (Julliard).

ème du mal, paru en 1942 et injustement passé inaperçu, presque. Il n'en doit pas être de même du livre de Dominique Arban : il est relativement mince (276 pp.), habilement éré, fort bien découpé en chapitres dont la progression aboutit à l'évidence du remords perpétuel chez l'écrivain russe, est-à-dire à ce que l'essai tient à démontrer : la preuve est ite, maintenant, du caractère obsessionnel de ce remords de ce qu'il a, à la fois, de fondé et d'imaginaire.

L'œuvre de Dostoïevski — la moins connue, il est vrai : *a Logeuse*, par exemple, ou monsieur *Prokhartchine*, que ominique Arban a traduits elle-même, ou encore tels fragents du projet irréalisé de *La vie d'un grand pécheur* — tentivement examinée dénonce à peu près constamment bsession d'un double attentat : l'assassinat du père et le ol. Qu'on se rappelle le cri d'Ivan Karamazov devant les ges : « Smerdiakov a tué, mais c'est moi qui lui ai appris u'il fallait tuer. Qui ne désire la mort de son père ? Qui ?... enteurs! Tous les hommes désirent la mort de leur père. » ostoïevski avait dix-huit ans lorsque son père fut assassiné ur le cocher et quelques serfs. Il est indubitable qu'il n'y fut rictement pour rien, et cependant, toute sa vie, il ne cessera s'accuser. Son œuvre sera à la fois un réquisitoire contre culpabilité et un plaidoyer pour tous les criminels, pour s plus criminels des criminels, une tentative forcenée de er le péché alors qu'il le hisse au-dessus et l'installe au eur de toute existence humaine. Du même mouvement, sa nsualité insatisfaite l'orientera vers l'obsession du viol, au oint de se tenir non seulement pour capable mais pour coupable d'un stupre *jamais accompli*. Le livre de Dominique rban, qui réussit à humaniser l'érudition, apporte au sujet l'assassinat du père et du viol une exégèse irréfutable, un lairage que l'on souhaite voir dirigé plus tard sur d'autres rts secrètes de l'homme Dostoïevski.

Arthur Kœstler vient d'écrire la première partie de son autobiographie : *La corde raide* [2], au cours de laquelle il se pene à son tour sur le sentiment de culpabilité chez Dosïevski. Il en conclut que ce dernier ne pouvait se faire à

2. *La corde raide*, par Arthur Koestler (Calmann-Lévy).

l'idée que la souffrance aboutisse à la perdition et non à la rédemption. Mais lui, Kœstler, quelle justification cherche-t-il à sa propre vie, souffrances et jouissances comprises ? Veut-il se mettre sur la sellette pour montrer ce que c'est qu'un spécimen d'homme bousculé, talentueux, pourvu d'idées très précises sur ce que Sperber appelle « les vains sacrifices des martyrs sans Dieu et la déification des bourreaux » ? Parmi les anciens ou les nouveaux compagnons de route du parti communiste, les Malraux, les Steinbeck, les Hemingway, les Sartre, les Silone, où se situe Kœstler ? Nous aurions préféré savoir cela (que les romans de Kœstler ne disent pas en clair) plutôt que les aventures amoureuses de l'auteur du *Zéro et l'Infini*...

L'accueil fait, pour d'excellentes raisons, aux premières œuvres de Simone Weil nous vaut un tome II de ses *Cahiers*[3]. « Cahiers » dont l'ordonnance se trouve modifiée du fait d'un premier choix (tome I) et probablement de choix à venir, ce qui est peu grave, mais dont il semble que le parti de tout publier nuise paradoxalement à l'intelligence de l'ensemble. Fallait-il, en effet, donner le plus achevé, le plus élaboré avec l'informe, le premier jet sur lequel Simone Weil eût pu revenir ultérieurement ? Que signifie, par exemple : « Il faut couper l'arbre et son propre corps mort doit être le fruit. » Certes, de la première à la quatre cent trente-deuxième page, des fulgurations d'une indéniable force éclairent la démarche de Simone Weil sur des problèmes allant de l'histoire et du théâtre antiques aux mathématiques et à l'ascèse hindoue, chinoise ou arabe... Et parfois — prière ou réplique de quel dialogue caché ? — un élan comme : « Fais entrer le temps dans mon âme comme une croix, comme des clous. » Ou telle saisie de la solidarité humaine et cosmique, telle citation traduite par Simone Weil elle-même de la Bhagavad-Gîtâ : « Ceux qui me connaissent par rapport aux choses, par rapport à la divinité, par rapport au sacrifice, à l'instant du départ ils me connaissent, ces hommes au cœur d'union. »

A rapprocher — sur un plan lyrique — des poèmes de

3. *Cahiers* de Simone Weil (Plon).

équatorien Jorge Carrera Andrade, *Dicté par l'Eau*[4], où on peut lire :

> Jusqu'à moi il s'avancera
> dans un pays de terre transparente,
> où le temps médite immobile
> dans un ordre éternel.

Roland Barthes appelle « degré zéro de l'écriture[5] » le nonyle, l'écriture amodale, le langage neutre, tel que certains nos meilleurs écrivains en éprouvent aujourd'hui la hante. Il y eut, après le style classique, « rattaché à l'exercice pouvoir », une première tentative de rupture aux heures la Révolution, avortée surtout parce que les penseurs de fin du XVII[e] siècle ne cherchaient pas à mettre en cause nature même de l'homme. La seule originalité de l'écriture volutionnaire fut sa soudaine emphase, la lourdeur des ands gestes dans un climat d'échafaud quotidien... Passant l'écriture marxiste, Barthes la définit comme « un langage la connaissance » — devenu très vite un langage de la leur, une sorte de lexique manichéen où les définitions sont iquement des séparations entre un Bien et un Mal aussi solus l'un que l'autre.

Tout ce que Barthes écrit — non sans nerf — au sujet des rivains communistes pourrait se résumer en ce propos paloxal, mais assez généralement vrai : *les écrivains communistes sont — en écriture — moins révolutionnaires que bourgeois*. On pourrait préciser : *plus conservateurs que rtains d'entre eux*. Leur violence ne s'exerce jamais contre langue (qu'ils se sentent impuissants à désentraver ?) et léologie stalinienne n'était pas pour donner à ses disciples goût des problématiques...

Au bout de cette analyse, Barthes pose la question du chef-euvre : un chef-d'œuvre est-il possible aujourd'hui ? Réonse négative. Par son écriture, l'écrivain est placé devant choix impossible : ou bien il accordera l'objet de son art x conventions de la forme — et son œuvre passera à côté notre histoire présente; ou bien il consonne de toute son

. *Dicté par l'Eau*, par J.-C. Andrade, traduit par C. Couffon ghers).

. *Le degré zéro de l'écriture*, par Roland Barthes (Le Seuil).

âme avec le monde moderne — mais son expression formelle est à inventer, aucun langage n'existant à ce jour qui soit adéquat à la nature civile. Hormis le style parlé. Mais celui-ci n'a pas assez d'universalité pour être un instrument valable *hic et nunc*. Tout au plus peut-il apparaître comme une reproduction, une imagerie pour enfants. L'heure n'a pas sonné de la réconciliation entre le style et l'homme (en dépit d'une formule trop célèbre de Buffon!), si une telle réconciliation est jamais réalisable.

L'actualité de l'essai de Roland Barthes est que notre univers littéraire accuse à un point prodigieux la tragédie en question. *Le degré zéro de l'écriture* est une hypothèse, comme le souligne l'auteur, un système peut-être; l'objet de l'ouvrage demeure en tout cas un phénomène digne de réflexion.

MAURICE CHAVARDÈS.

NOTES DE LECTURES

Louise Hervieu, *La Rose de sang* (Éditions Cailler, Genève). Un roman psychologique et d'atmosphère par l'auteur du prix Fémina 1936.

Francis Jourdain, *Sans remords ni rancune* (Corrêa). Les souvenirs d'un homme de cœur, *né en 1876* (c'est à peu près le titre d'un précédent essai sur le même sujet), qui fut l'ami de Toulouse-Lautrec, de Tailhade, de Proust, le premier lecteur de Marguerite Audoux et le témoin de la mort de Charles-Louis Philippe.

Aldous Huxley, *Les diables de Loudun* (Plon). Le récit intelligent, non dépourvu d'humour, de la « possession » des Ursulines de Loudun, au XVII[e] siècle.

Charles-Léon Menu, *Lumière sur les ruines* (Plon). Loyal essai pour réhabiliter l'armée française vaincue en 1940, écrit par un général qui, jour par jour, heure par heure, reconstitue la lutte sans espoir de nos soldats contre un adversaire dont la supériorité en matériel n'est plus à démontrer.

René Duvillard, *Le marteau et la tenaille* (Vitte); sous-

4. *Pedrito de Andia*, par Rafaël Sanchez Mazas (Plon).

re : *Du schisme du monde au rythme de Dieu.* Essai sur la sion, l'antagonisme qui déchirent l'être, et le mouvement ntégration de l'univers en train de se faire. Méditation phi- ophique sincère, mais pas toujours très intelligible.

Jacques Cervione, *La chaleur des autres* (Gallimard). Un man qui est une tentative de faire œuvre d'écrivain à partir l'actualité la plus immédiate (grèves, comités de paix) sai- sur un plan assez généreux pour échapper au roman à se.

Louis Ribes, *Le chemin de croix* (Ange Michel). Dans la ne d'un effort pour une imagerie dévote et intelligente, lques tableaux d'un style primitif et quelque peu réaliste, textes d'un extraordinaire dépouillement.

Robert Poulet, *La hutte de cochenille* (Plon). Roman magi- e, assez bien construit, bâti sur un précepte de saint Jean la Croix : « Il faut aller des choses qu'on voit et qui n'exis- t pas aux choses qu'on ne voit pas et qui existent. »

M. C.

Traité du Burin, par Albert Flocon (Éditions Auguste Blai-). Voilà un ouvrage de luxe d'une qualité doublement eptionnelle. D'abord par le soin de la présentation, l'abon- ce des illustrations et le talent de graveur de Flocon. Mais si par la qualité rare des textes qu'il contient : une pré- e du grand philosophe Gaston Bachelard et des médita- ns du graveur sur la technique même du burin et sur les blèmes essentiels de la création artistique. Le texte sans te mériterait une édition populaire, mais un bibliophile rti, en même temps qu'amateur d'art, n edoit pas laisser ser l'occasion d'enrichir sa collection et ses connaissances.

Monsieur des Lourdines, illustré de pointes sèches par -M. Echard. Le chef-d'œuvre d'Alphonse de Chateau- nt a tenté le goût de l'atmosphère délicate qu'a toujours l'excellent artiste. Des planches abondantes traitées avec grande finesse, beaucoup de douceur, des culs-de-lampe nterlignes en bois gravé aux motifs très simples font de e édition une pièce de choix pour les amateurs de beaux es. Première illustration de l'artiste, cette œuvre montre son talent est assez souple pour s'adapter avec liberté et inalité à un texte, pour en donner un équivalent poétique s s'appesantir sur un commentaire formel. (*Librairie de illot, 19, avenue George-V.*)

L'Art sacré moderne, par Joseph Pichard (Éditions Arthaud, texte 150 pp., héliogravures 80 pp.).

Joseph Pichard a voué son activité à l'art religieux : c'est la somme de son expérience et de ses connaissances qu'il rassemble ici, sous une forme volontairement informative, objective. Certes, il a ses goûts, ses opinions, mais dans ce livre très complet il s'efforce de présenter avec objectivité toute la riche et si diverse activité des artistes (depuis 1890 jusqu'à nos jours) dans le domaine de l'art religieux. Il constate et fait constater le bouillonnement des forces du renouveau dans ce domaine, et conclut lui-même à l'intérêt extrême d'une telle vitalité. Son ouvrage est bourré de faits, il est assez complet pour qu'on ne puisse lui reprocher quelques oublis; tout au contraire pourrait-on regretter qu'il n'ait pas légèrement élagué. Toutefois, ce souci d'honnêteté est fort sympathique, et sous sa présentation luxueuse ce volume est un excellent document.

Il est regrettable que l'illustration ne soit pas à la hauteur du texte. Trop de documents essentiels font défaut, au bénéfice de reproductions sans intérêt, plates. Les éditions Arthaud devraient à leur réputation de soigner davantage la partie illustration, qui justement fait leur originalité.

Il est encore trop tôt en ce début de juin pour tenter un panorama de cette année 1952-1953 qui fut particulièrement riche en vastes expositions, en promesses et en affirmations. Dès la fin des vacances nous tenterons de faire le point de l'art contemporain à la lumière des manifestations de cette saison, et d'en dégager les traits dominants.

ROBERT VRINAT.

Limites de l'humain. « Les Études Carmélitaines », Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

Cet excellent cahier des « Études Carmélitaines » contient les travaux du VIII[e] Congrès international de Psychologie religieuse qui s'est tenu à Avon en septembre dernier. Les différents collaborateurs, médecins, psychologues ou moralis-

, abordent, chacun à l'aide de ses techniques propres, un aspects du difficile problème de la liberté humaine.
n partant des ersatz de l'humain (machines à calculer de cybernétique, hommes-robots) qui, malgré leur perfection canique, ne peuvent prétendre aux prérogatives de l'homme ant, n'inventent pas, ne s'adaptent pas, ne se critiquent s, la première partie de l'ouvrage fait apparaître l'origina- inimitable de la liberté.
La deuxième partie commence par une excellente analyse l'acte libre et de la structure d'un acte humain. Elle con- ue en montrant les limites, les déficiences, les conditionne- nts de cet acte libre. Même s'il n'est pas grevé de tares médiables, l'homme devra toujours consentir à la con- te de son autonomie.
La troisième partie s'élève jusqu'au sommet de l'acte e : le martyre, affirmation extrême de celui qui choisit de urir par amour.
A l'heure précise où cette suprême valeur de l'homme, sa erté, semble particulièrement menacée, dans un monde où tendance concentrationnaire et mécanisée n'est que trop ible, il est essentiel qu'avec loyauté les hommes s'interro- ent et s'efforcent de sauver leur bien le plus précieux. C'est urquoi le présent cahier mérite l'attention.

V. V.

parle, par Vladimir Dedijer, Gallimard éditeur.

Quel que soit l'avenir des relations entre l'U.R.S.S. et la goslavie, « l'affaire Tito » restera sans aucun doute me l'un des événements essentiels de notre temps. Voici s un document qui, sans avoir la sécheresse des pièces cielles ni la réserve des commentaires officieux, nous nte le point de vue yougoslave. Quiconque veut étudier eusement cette affaire doit connaître le livre de Vladimir dijer, confident et porte-plume de Tito.
ertes, il ne s'agit nullement d'un récit impartial. Il serait z facile d'opposer d'autres documents à ceux que cite teur pour justifier les mesures prises contre l'Église catho- ue (la thèse de Dedijer, par exemple, ne tient aucun pte, et pour cause, des protestations faites par l'épiscopat

contre la politique oustachie de baptêmes en masse des orthodoxes). Cette apologie du titisme a du moins le mérite de nous faire comprendre pourquoi les communistes yougoslaves sont en rébellion et de préciser au passage quelques aspects étonnants de la psychologie de Staline.

Mon oncle Joseph, Denoël éditeur.

Budu Svanidzi, neveu de Staline, qui pour des raisons personnelles aurait choisi l'Occident, raconte des souvenirs d'où il ressort que l'oncle Joe serait une sorte de tonton gâteau. A supposer réelle la parenté de ce Budu Svanidzi avec feu le chef de l'U.R.S.S., il faut bien admettre, une fois le livre fermé, ou bien que ce garçon n'a rien vu, ou bien qu'il n'a rien compris. On ne retire, en définitive, de ce livre que plusieurs histoires drôles.

BERNARD FÉRON.

THÉATRE

A sa façon qui n'est ni celle de M. Adamov, ni celle de M. Samuel Beckett, M. André Obey constate l'absurdité du monde. Mais là où le premier dénonce une méchanceté radicale — « tous contre tous » et par suite « chacun pour soi » — là où l'auteur d'*En attendant Godot* éprouve l'absence de Dieu jusqu'au point où elle devient peut-être absence de l'absence, M. Obey s'intéresse aux raisons qui, si l'on peut dire, expliquent l'absurdité, la ruse des prêtres, l'ambition des politiques, les superstitions des peuples...

Une fille pour du vent fut d'abord une adaptation en trois actes de l'*Iphigénie* d'Euripide; sur l'avis de Louis Jouvet, de Pierre Dux et de P.-A. Touchard, l'auteur n'en conserva qu'une longue scène qui, reprise, est devenue le drame joué à la Comédie-Française.

Les Grecs attendent à Aulis les vents favorables qui con-

iront leur flotte vers Troie. Bon psychologue et habile
téorologiste, Calchas fait immoler Iphigénie un certain
tin où, il le sait, les vents vont souffler... On nous montre
général Agamemnon et la générale très vite résignés au
e glorieux de parents qui immolent à la patrie une fille
rie; Ménélas qui, cause occasionnelle de la guerre, sait
nbien elle est absurde; Ulysse, qui découvre après coup
stuce du prêtre... Une belle idée : l'unique soldat mort
cette guerre de Troie qui n'a pas encore eu lieu erre,
isible parmi les vivants; le regard amical du combattant
n face qui l'a tué lui a appris qu'il n'y a pas d'ennemis;
is quel vivant pourrait entendre la voix d'un mort ? Cepen-
nt l'âme d'Iphigénie promise au bûcher est déjà dans
utre monde et capte le message qui crie la bêtise cruelle
hommes : sa révolte cesse aussitôt et c'est avec une
ce résignation qu'elle rejoint son camarade d'outre-tombe.
On se demande pourquoi une élève inexpérimentée du
nservatoire a été chargée d'éteindre ce rôle, mais on com-
nd l'intérêt des comédiens français pour ce dialogue où
idées claires et les sentiments simples se heurtent en
mules bien frappées : on comprend moins bien l'accueil
t rue Richelieu au *Curé espagnol* de M. Roger-Ferdinand
près Fletcher (1579-1625) et Mossinger (1583-1639). La
nédie élisabéthaine serait une des sources du *Barbier de*
ille de Beaumarchais; M. Roger-Ferdinand en a extrait
farce préparée et servie « à la française » : il n'y a rien
dire contre cette amusante bouffonnerie sinon qu'elle n'est
à sa place. La beauté des décors de Mme Suzanne Lali-
, l'extrême recherche des effets comiques, la quantité de
vail, comme on dit en physique, nous rappellent à chaque
tant que la Comédie n'est pas un théâtre comme les
res, qu'elle a une mission, que les fantaisies franco-
glaises de M. Roger-Ferdinand ne relèvent pas de cette
ission... Celles-ci nous amuseraient plus franchement
s un autre cadre, celui du Théâtre Montparnasse, par
mple, où le Centre dramatique de l'Ouest nous présente
troupe comique jeune, homogène, spirituelle.
on directeur, M. Hubert Gignoux, a écrit pour ses cama-
es *Les nouvelles aventures de Candide*, espèce de revue
rique où Pangloss enseigne la philosophie du « grand
n-Paul », où le bonimenteur du Pont-Neuf ressemble étran-

gement à ceux de la Radio et de la Télévision, où les Jésuite de Mosovie et les Opportunistes de Paris ne sauraient trois ser les gens d'esprit, quels que soient leur habit ou la couleu de leur parti. La troupe était moins à son aise dans *Le trois sœurs* de Tchekhov, ce drame si discrètement intim que nous le dirions injouable si les Pitoëff ne l'avaient joué Mais, *Les nouvelles aventures de Candide* le prouvent Rennes possède aujourd'hui une compagnie qui, pour l comédie et la farce, n'a plus qu'à rester égale à elle-même

Il est très difficile de parler de *Canduela* que M. Raymon Hermantier a courageusement monté au Théâtre de l'Hô mour. L'action se passe dans une ferme d'Andalousie, e 1808, à la veille de la capitulation des Français à Bayonne Canduela est le nom d'une vieille Espagnole, image rustiqu de tous les impératifs catégoriques, familiaux, patriotiques religieux : la nature la fit ancêtre et la grâce, prophétesse elle est au centre d'une pièce qui unit ou devrait unir poét quement une tragédie religieuse à un drame pour le Gran Guignol.

Ce que M. Jean-Jacques Gautier a dit sur l'obscurité d *Canduela* est juste : le ton sur lequel il l'a dit l'était moins Il y a dans cette pièce de M. Maurice Clavel un *halo*... *halo* est immédiatement perçu et le sera jusqu'à la fin : nou ne comprenons pas très bien ce qui se passe ou ce qui se d sur la scène, mais nous sommes sensibles à la grandeur d l'action, à ce qu'il y a de mystérieux dans le confus, de sin cère dans l'ivresse verbale, de feu dans l'artifice. Il e impossible de ne pas croire que cette forme fut, de tout éternité, choisie pour le drame qui s'y déroule, que ces per sonnages ont été prédestinés à leur rôle, que l'intrigu échappe au Grand Guignol parce que tout se déroule sou la catégorie du sacré.

L'histoire sanctifie la guerre, la cruauté, le crime... sanct fication profane, si l'on veut, sanctification conférant à l'hon neur ce qui, dans la perspective chrétienne, revient à la seul charité, mais, dans la perspective de *Canduela*, sanctificatio authentique qui appelle la grâce et s'achève en charité à l'ir tant même du plus grand péché.

Laissons de côté Eschyle et Shakespeare : disons simpl ment que ce poème barbare ne peut laisser indifférent; c'

ort pour retrouver au théâtre ce que le cœur demandait
ûs à l'épopée, c'est tout de même plus intéressant que les
ssites faciles des habiles.

HENRI GOUHIER.

CINÉMA

Un dessin animé qui donne à rêver :
La Bergère et le Ramoneur

La Bergère et le Ramoneur est un événement avant d'être
film. On compte en effet sur les doigts d'une main les
sins animés français de quelque importance, et celui-ci
un long métrage. On sait aussi les querelles qui ont
isé depuis des années le producteur du film, André Sarrut
l'équipe scénariste-réaliseur formée par Jacques Pré-
t et Paul Grimaud. Ces querelles trouvent leur épilogue
ns le générique du film où Prévert et Grimaud ont fait
crire qu'ils désapprouvaient les modifications apportées à
r œuvre. Pour ne pas être en reste, le producteur prévient
ublic qu'il fait toutes réserves sur ces réserves. De quoi
git-il ? D'un travail de cinq ans mené avec des moyens
isanaux et irréguliers malgré une dépense totale de plu-
rs centaines de millions. Au bout de ces cinq ans le pro-
teur a décidé d'en finir, avec ou sans les auteurs et en
ant au besoin les passages inachevés. Prévert et Grimaud
tendent du moins qu'il s'agit de travail bâclé et que leur
vre a été défigurée. Des commissions d'experts leur ont
né raison sur ce point. Ils prétendent aussi que les
rds apportés à la réalisation sont dus à la mauvaise
tion du producteur. Mais le producteur prétend qu'ils sont
à la mauvaise organisation du travail des auteurs. Il
ait impossible de trancher le débat, qui prouve seulement
la réalisation d'un dessin animé de long métrage est

une énorme entreprise que seul —hélas! — peut se permettre régulièrement l'usine de Walt Disney ou les organismes d'État dans le monde communiste. Ne serait-il pas possible de trouver en France une solution moyenne, sorte de règne autonome du dessin animé? Le jeu en vaut la chandelle car il s'agit ici d'une forme d'expression artistique extrêmement importante et au surplus fort rentable, car un bon dessin animé fait le tour du monde.

On ne peut voir *La Bergère et le Ramoneur* sans tenir compte de l'histoire de sa réalisation, mais il faut bien, pourtant, juger le film qu'on nous présente comme un autre film et tel que les spectateurs le jugeront. Il est difficile de prévoir les réactions du grand public, « cet inconnu », devant une œuvre aussi différente des dessins animés américains auquel il est habitué. Au lieu du rythme saccadé et haletant qui est de règle chez Walt Disney, Prévert et Grimaud n'ont pas craint de ralentir le déroulement et l'animation même. Au lieu de construire chaque scène sur des gags répétés comme si le dessin animé ne pouvait exprimer que le comique ou l'humoristique, ils se sont attardés sur des scènes parfois poétiques, parfois attendries. Au lieu de concentrer toute l'attention sur les personnages ils ont fait jouer le décor, et certaines images valent par la recherche plastique plus que par la virtuosité de l'animation. Surtout ils ont renoncé aux sujets légendaires ou puérils pour raconter par le dessin une histoire comme Prévert sait en inventer, à la fois naïvement poétique et pleine de sous-entendus inspirés de sa philosophie doucement anarchisante. Le scénario de *la Bergère et le Ramoneur* pourrait à peu de choses près être celui d'un film de Prévert joué par des acteurs : on y retrouve le couple des enfants qui s'aiment, les puissants bien méchants soutenus par une police qui se couvre de ridicule, et le sage ironique et caustique. Ici les enfants qui s'aiment sont descendus d'un tableau, le grand méchant est un petit roi de Tachycardie et le sage est un admirable oiseau auquel Pierre Brasseur prête une voix éraillée, criarde et méconnaissable. L'histoire est toute simple, bien entendu : le roi est amoureux de la bergère et la fait poursuivre par sa police parce qu'elle lui préfère le ramoneur. Heureusement l'oiseau plein de ressources aide les amoureux — car c'est un oiseau qui n'aime pas les rois.

Si le scénario est bien dans la ligne de Prévert, le film est imaginé dans l'univers du dessin. La conception même du monde où il se déroule est une trouvaille : c'est un monde entièrement vertical. Nous vivons dans un monde horizontal où les divers lieux sont placés les uns à côté des autres. L'univers de *la Bergère et le Ramoneur* est fait de superpositions. Le Roi réside dans un château médiéval et se retire dans un invraisemblable campanile à l'italienne où l'on accède par de prodigieux ascenseurs (comme à Berchtesgaden). Au-dessous du palais du roi s'étend une sorte de Venise de rêve. Mais au-dessous de la lagune la Bergère entre vite avec son « petit Ramoneur de rien du tout » (comme dit la police) découvre une ville basse peuplée de miséreux qui n'ont jamais vu ni soleil ni oiseaux. Ainsi le décor d'une architecture à l'italienne donne-t-il tout au cours du film une vision symbolique de l'échelle sociale prise au pied de la lettre.

On pourrait tirer de *La Bergère et le Ramoneur* une étonnante anthologie de scènes admirablement bien venues comme les premières apparitions du roi, le sauvetage des oisillons par le toit par un ramoneur qui marche comme on danse ou comme le discours de l'Oiseau aux lions en cage (scène soustitrée en français, car l'Oiseau qui est un perroquet polygotte parle « lion »). On ne peut manquer d'être séduit par mille trouvailles de détail, répliques cocasses, gags parfois trop intellectuels mais toujours charmants. On ne peut oublier la chanson des petits oiseaux qui proclament que « la vie est une cerise, la mort est un noyau et l'amour un cerisier ». Tant de qualités servies par le dessin et les couleurs qu'on pouvait attendre du talent de Grimaud font du film une œuvre assez exceptionnelle.

Exceptionnelle mais non parfaite. Le spectateur est souvent ravi mais aussitôt déçu. On a plusieurs fois l'impression de partir avec les auteurs aux pays de chef-d'œuvre, et de faire la même route avec eux au prochain carrefour. Parmi tant d'excellentes idées, aucune n'est menée à son terme, parmi tant d'excellentes scènes aucune qui finisse vraiment en beauté. Et le film dans son ensemble semble un assemblage souvent maladroit de tentatives ou de tentations divergentes. Dans cet inachèvement il faut voir sans doute la marque des malheurs survenus à une œuvre que ses auteurs n'ont pu

mener à bonne fin. Mais on peut se demander si Prévert et Grimaud ne se sont pas fiés — même dans les parties terminées par eux — plus à l'inspiration qu'à la rigueur. L'art du dessin animé ressemble par bien des points à celui des miniaturistes : tous les détails comptent et rien ne peut y être laissé au hasard. La technique même de l'animation des personnages, qui est affaire de détails, n'est jamais vraiment parfaite. Certains gags trop allusifs auraient gagné à être explicités. Mais encore une fois comment juger d'un travail désavoué par ses auteurs mêmes ?

La Bergère et le Ramoneur ouvre des horizons dans le monde du dessin animé où Walt Disney tourne en rond depuis vingt ans. Malgré ses imperfections c'est un film qui donne à rêver et qu'on voudrait ne pas être le dernier de l'équipe Prévert-Grimaud.

J.-L. TALLENAY.

Amédée Ayfre, Dieu au cinéma (*Éditions Privat et Presses Universitaires, préface d'Étienne Souriau*).

Le cinéma a-t-il une âme ? Dieu est-il photogénique ? Ces questions ont été posées ailleurs, il s'agit ici de bien autre propos. Y a-t-il quelque secret commun dénominateur entre la grande mise en scène de *Samson et Dalila* et l'analyse silencieuse des âmes du *Journal d'un curé de campagne*, entre les sportives religieuses hollywoodiennes des *Cloches de Sainte-Marie* et leurs tragiques sœurs françaises des *Anges du péché*; entre le pasteur de *Qu'elle était verte ma vallée* et celui de *La Symphonie pastorale* ?

S'il n'y a sans doute pas de cinéma religieux, existe cependant l'évocation esthétique du surnaturel. Et c'est l'authenticité de ce rayonnement que cherche M. Ayfre à travers une enquête — sinon complète, du moins aussi représentative que possible — portant sur les principales formes de représentation du monde religieux employées par le cinéma durant ses cinquante ans d'existence. L'intention n'est pas théologique, mais esthétique, puisque l'auteur, reprenant une expression d'André Bazin, montre que « rien n'est vraiment dit qui

n'ait conquis une forme nécessaire ». Mais comment « indiquer » la Transcendance ? Dans et par l'histoire, dans et par la vie sociale, dans et par la psychologie, nous voyons l'impossibilité d'isoler la valeur religieuse à l'état pur et de la saisir immédiatement. Et tout au long du livre, nous voyons la préoccupation de M. Ayfre : l'instauration indirecte des valeurs religieuses. Instauration qui se manifeste le mieux ou par l'analyse (quelque peu janséniste) devant le mystère (Bresson) ou par le réalisme phénoménologique (le cinéma italien).

Il faudrait plus long développement pour souligner ou discuter les belles analyses de ces deux tentatives, de leurs risques ou de leurs possibilités — comme il faudrait aussi ne pas oublier les critiques pertinentes du cinéma américain ou les manques du cinéma français. L'auteur, dans ce même souci de cerner un surnaturel authentique, pense comparer les domaines du fantastique, du merveilleux, de l'étrange et du religieux (notamment dans le cinéma scandinave — et dans le cinéma antireligieux : surréaliste ou russe). Mais, dès maintenant, cette méditation esthétique nous montre « cette conjonction extraordinaire qui domine toute l'histoire de l'art entre les valeurs religieuses et les valeurs esthétiques » et nous conduit à prendre conscience des « hauts pouvoirs spirituels » du cinéma.

AUGUSTE LHOTELLIER.

COURRIER DES LECTEURS

Notre collaborateur Henri Guillemin nous transmet la lettre suivante qu'il a reçue d'Etiemble et sa réponse.

Montpellier, le 5 juin 1953.

Mon cher Guillemin,

L'Observateur du 30 avril annonçait votre *Rimbaud, Etiemble, et quelques autres,* mais sous cette forme : « Henri Guillemin prend à partie Etiemble. » Je viens de lire ces huit

pages dans *La Vie Intellectuelle* (avril 1953) : comme je l'espérais, je vous y retrouve, et non point ennemi.

Deux ou trois expressions, toutefois, me surprennent, que voici :

Page 68 : « Et pourquoi, sinon pour faire plaisir à son « directeur de thèse », M. J.-M. Carré, feindre de tenir pour assez vraisemblable l'anecdote de Rimbaud « pilleur d'épaves » au cap Gardafui, pourquoi écrire (p. 359) : « le présumé pilleur d'épaves », quand c'est « *prétendu* » qu'il faut dire » ?

A quoi je répondrai : 1) que *présumé* veut dire *jugé vraisemblable,* au Littré; mais aussi, au même Littré : *censé, réputé,* ce qui, vous en conviendrez, n'est pas très loin de *prétendu.*

2) Comment pouvez-vous affirmer, vous, je le sais, qui m'avez si bien lu, qu'un argument de ma thèse ait pour fin le plaisir de mon patron ? Dès les pages 44-45, je mets en cruelle vedette deux erreurs de celui que vous croyez que je ménage; voyez aussi page 70, page 229, page 312, page 328. Choisissant Carré comme directeur de thèse, je devais l'estimer assez pour le traiter avec autant de sévérité que j'en mettais à me corriger moi-même : je n'y manque point, que je sache. J'avais raison de l'estimer : il encaisse à merveille.

Page 69 : à propos de l'Abyssine et d'une lettre de Rimbaud à Franzoj, « document irrésistible et dont Etiemble ne souffle mot [...]. J'ai peur qu'Etiemble *n'aime pas* ce document-là, car il a sa religion faite sur les mœurs d'Arthur Rimbaud, et l'Abyssine lui est importune ».

Non et non! Je connais la lettre à Franzoj, qui parut d'abord en Italie, je crois bien, dans *Inventario,* avant de figurer au sommaire de la *Table Ronde,* si je ne m'abuse. J'ai déjà confié à Gallimard mon seul exemplaire de la *Genèse du Mythe,* que je ne sais plus tout à fait par cœur, mais qui doit faire deux fois état du document, pour peu qu'on l'ait publié avant décembre 1949, ce dont je ne me souviens pas. Qu'il figure ou non à ma bibliographie, je connais si bien ce texte qu'il m'a permis d'affirmer sans crainte que Rimbaud jamais n'épousa l'Abyssine à qui sa fable veut l'unir : « J'ai renvoyé cette femme sans rémission »; *cette* femme, et non *ma* femme. Relisez la page 244, voulez-vous : « M. Wallace Fowlie ne s'y est pas trompé : épris l'un et l'autre d'exo-

isme, et curieux, semble-t-il, de femmes d'autres races, Hart Crane et Rimbaud lui paraissent d'autant mieux s'affirmer homosexuels. Ce qui n'empêchait point Mme Méléra de répéter l'histoire édifiante de « l'Abyssine » afin de montrer que Rimbaud, en amour, était un homme comme les autres. » Vous voyez bien que je ne conteste point à Rimbaud son Abyssine, la *seule* femme qu'on puisse décemment supposer qu'il ait connue; je dis seulement que ses relations avec cette Abyssine, à elles seules ne sauraient prouver que Rimbaud n'aima point Djami en Afrique. Je n'ai point de religion, mais Guillemin, pas même sur les mœurs de Rimbaud; mais Wallace Fowlie, qui là-dessus pense comme je fais, est catholique : j'ai pu vérifier que les homosexuels connaissent plus volontiers la femme d'une autre carnation, où la femelle reboutée pour eux enfin se déguise.

Page 70, vous me prêtez deux « contre-vérités loyales, absolues tout de même ».

J'ouvre mon Littré : *contre-vérité* se dit de *paroles exprimant un sens contraire à celui qu'on veut faire entendre*. Ce n'est pas du tout ce que vous me reprochez, je le sais. *Plus particulièrement, satire en prose ou vers.* Non, décidément. Alors? Aujourd'hui, un sens nouveau s'affirme, qui tend à chasser les deux seules acceptions que transmette Littré : un sens *diplomatique* : *contre-vérité*, se dit — poliment! — pour *mensonge*. Mais vous assurez que mes contre-vérités à moi seraient loyales. De pieux mensonges? ou quoi? Si vous pensez *erreurs*, dites *erreurs*, je vous en prie; le mot ne blesse pas de la même façon.

Examinons maintenant avec soin mes deux erreurs.

1) Je « proclame » que Paul Claudel « s'associe » à la *fable familiale* érigée en dogme chez les Rimbaud-Berrichon, lesquels niaient avec horreur l'homosexualité du poète dans ses rapports avec Verlaine ». Vous estimez que je me trompe. Mais j'ai bien lu vingt textes de Claudel qui figurent dans ma bibliographie rimbaldienne; je n'ai jamais rien *lu* de Claudel qui n'appuyât, ne confirmât à ce propos les mensonges de la famille : aussi bien affirme-t-il que l'Isabelle « était absolument incapable de mensonge ou de supercherie ». Dès lors... Sans doute ici faites-vous allusion à des propos familiers que vous a tenus le poète, à des textes de son journal. Claudel ne publie pas toujours tout ce qu'il pense. Je ne veux

connaître de Claudel, pour mon travail, que ce que nous connaissons tous.

2) « Erreur grossière d'accuser M. Daniel-Rops d'une sympathie « bruyamment affichée pour les aviateurs [fascistes] » qui massacraient les Éthiopiens. » Or j'écris, page 181 : « La presse italienne accueillit avec bienveillance ce *Rimbaud* tout à coup d'autant plus sympathique que M. Daniel-Rops avait plus bruyamment, etc. », répétant au style indirect l'opinion des journaux fascistes, que j'ai lus, et qui louaient Daniel-Rops d'avoir pris parti pour le fascisme, contre les Abyssins. Quand la *Genèse* paraîtra, vous n'aurez qu'à lire vous-même les articles que j'ai catalogués sous les numéros 2065 et suivants.

Vous me signalez pourtant une erreur, à votre page 68. J'ai tort de dire, après plusieurs, que le chemin de fer Djibouti-Addis-Abbeba suit la route précisément que Rimbaud lui dessinait. Je corrigerai quelque jour cette ligne, la seule jusqu'ici, après six mois, que je doive un peu réviser; la seule sur 500 pages in-8. Ligne insignifiante et qui n'affecte en rien le sens de mon travail. Mais je suis heureux de vous devoir ce détail, moi qui tiens tous les « faits » pour suspects (p. 443).

J'espère, je suis sûr, que vous penserez comme moi qu'il serait équitable de voir ce message à l'un quelconque des prochains sommaires de *La Vie Intellectuelle*, car j'ai pour vous, cher Guillemin, beaucoup d'estime et d'amitié.

ETIEMBLE.

Deux mots seulement :

Je retire ce que j'ai dit concernant Etiemble et ses prévenances à l'égard de son « directeur » de thèse.

Je retire le mot « contre-vérités » et lui substitue le mot « erreur ».

Dans son texte de 1942 : « *Un dernier salut à Arthur Rimbaud* », Paul Claudel a clairement indiqué ce qu'il pensait des rapports de Verlaine et de Rimbaud.

HENRI GUILLEMIN.

Document

LES SECRÉTARIATS SOCIAUX

Une différence essentielle, nous semble-t-il, distingue la condition des catholiques français en 1900 d'avec elle dont ils jouissent aujourd'hui. Hier, ils se juxtapoaient à la vie de la nation; aujourd'hui leur action s'y nsère. En 1900 l'Église était liée à l'État par le Conordat, mais les catholiques étaient absents de la vie fficielle. Minorité sans influence au Parlement, à l'Acaémie, recensés et brimés dans l'armée, ignorés par la ensée officielle, sans prise sur la vie publique, les catholques faisaient figure d'émigrés de l'intérieur.

Dans ces conditions ingrates leur attention se portait ut naturellement sur l'aménagement de leurs rapports ec l'État, sur la solution du problème social que posait leur conscience la misère imméritée du monde ouvrier. ais les travaux, si généreux et si étudiés soient-ils, de qu'on appelle le catholicisme social, se ressentent de tte position extérieure à la vie du pays dans laquelle ont été élaborés, ils sont doctrinaux mais non pas onomiques.

Entre les deux guerres, à mesure que les catholiques ançais commenceront à reprendre place dans la vie ançaise, leur voix s'élèvera davantage pour défendre urs thèses sociales, mais celles-ci rencontreront l'obction facile des économistes libéraux : c'est séduisant, n'est pas réalisable. Pendant ces vingt ans, les catho-

liques le sentiront à plusieurs reprises, le social butera sur l'économique. Cette leçon de l'expérience n'est pas perdue et depuis la Libération le catholicisme français a voulu se donner cet équipement économique et technique indispensable. Devant l'extension du secteur public, le développement du secteur semi-public, la floraison des lois, les aspirations passionnées et véhémentes des milieux sociaux qui souffrent, les résistances plus ou moins avouées des coalitions d'intérêts, les interférences de plus en plus nombreuses du politique et de l'économique sur le social, comme du national et de l'européen sur le départemental et l'urbain, les catholiques commencent à comprendre qu'il ne peuvent espérer agir sur les institutions et les structures qu'en avançant des solutions mûrement étudiées, économiquement et techniquement valables.

La présence de chrétiens militants dans presque toutes les avenues du pouvoir et dans les secteurs les plus divers de l'administration, donne aux catholiques français cette vue intérieure et réaliste des questions qui a manqué à leurs prédécesseurs; elle leur permet de creuser les problèmes les plus ardus et les plus divers et de leur proposer des solutions recommandées par des techniciens qualifiés. A côté de travaux comme ceux d'Économie et Humanisme, cet effort a été entrepris pour le compte de l'Église de France par des organismes déjà anciens dont l'adaptation aux exigences de ce temps est surprenante : les secrétariats sociaux.

Soixante ans d'efforts

C'est en 1893 que le modeste secrétariat fondé à Lyon pour assurer la diffusion de *La Croix* commence, sous l'influence de Marius Gonin, à rendre ces services qui en firent bien avant la lettre le premier secrétariat social en même temps que le siège de la *Chronique sociale de*

rance, de la Fédération des Cercles d'Études du Sud-st et, bientôt, des Semaines sociales.

En 1906, Victor Bettencourt, vice-président de A.C.J.F. de Paris, ramenait le mot et l'idée de Bel-ique, où le P. Rutten l'avait réalisée, et bientôt les ondateurs étaient à l'œuvre : Zamanski à Paris fin 1907, allet à La Roche-sur-Yon (1908) et Métrot à Besançon 908). Les secrétariats que la Fédération du Sud-Est omptait en Provence se déclaraient sociaux, tandis que constituait à Toulouse le secrétariat social du Midi ans la lignée de celui de Lyon. Réorganisé en 1910 et ésidé dès lors par Jean Lerolle, le secrétariat social de aris se développait avec l'aide du conseil ecclésiastique ne lui donnait le cardinal Amette. On comptait douze crétariats en 1914 qui répondaient à cette définition de aurice Eblé : « Un secrétariat social est une organisa-on qui se consacre d'une manière permanente à l'œuvre restauration sociale sur la base des principes sociaux atholiques, en établissant des services qui lui permet-nt :

1° de soutenir et d'aider dans leurs difficultés et leur opagande les institutions, organismes et œuvres de ractère social;

2° de prendre lui-même les initiatives opportunes;

3° d'établir, dans la mesure du possible, entre les ganismes sociaux les liaisons utiles au bien général. »

Reconstitués au lendemain de la première guerre mon-ale, les secrétariats n'avaient eu jusqu'alors d'autres ns que les relations d'amitié fraternelle de leurs diri-ants issus pour la plupart de l'A.C.J.F. En octobre 21, l'Union des secrétariats sociaux était fondée, union ite morale encore, sans direction commune ni services ntraux, mais qui devait procurer un contact entre les crétariats.

Dès 1923, vingt-quatre des trente-deux secrétariats tensés étaient inscrits à l'Union. En 1927, un secré-iat national était établi au siège du secrétariat social

de Paris et un animateur de classe, Maurice Eblé, du secrétariat parisien, en assumait la direction. Trois ans plus tard, le congrès annuel des secrétariats sociaux donnait ses statuts à l'Union Nationale.

Jusqu'en 1939, les secrétariats multiplieront l'action de leurs divers services : documentation, renseignements, enquêtes, consultations juridiques et pratiques, réunions, enseignement social, liaison avec les organisations sociales.

Pendant la guerre, les secrétariats ont généralement maintenu une activité réduite et se sont retrouvés en 1945 avec leurs cadres et leur organisation devant un monde en transformation. Grâce à l'impulsion d'une équipe qui s'est passionnée pour cette tâche, sous la direction des abbés Catrice et Portier, de MM. Baboulène et Michel, les secrétariats sociaux sont devenus l'instrument par excellence de l'action du chrétien sur les structures. Les secrétariats trouvent là un vaste champ d'action et leur récent congrès, présidé par S. Ém. le cardinal Feltin, et honoré d'un message de S. Exc. Mgr Montini, pro-secrétaire d'État, a témoigné du succès déjà obtenu par leurs efforts.

Quatre grands objectifs...

Organisme d'Église, le secrétariat social surveille l'horizon économique et social; c'est son secteur de guet. Il a quelque peu restreint le domaine de son action, abandonnant aux mouvements d'Action catholique des initiatives et des tâches d'éducation qu'il eût naguère considérées comme siennes. Il a d'ailleurs institué et cherché à perfectionner une coopération suivie avec les mouvements spécialisés. Se considérant à la fois comme distinct et complémentaire de l'Action catholique, le secrétariat social agit au nom de la charité sociale de l'Église. Il œuvre en étroite coopération avec les Semai-

es sociales car l'étude et la diffusion de la doctrine ociale de l'Église à laquelle les secrétariats viennent, ar la voix du président de leur Union Nationale, de réaf- rmer solennellement leur attachement, demeure le pre- ier comme le plus traditionnel de leurs objectifs. Ils eulent assurer la mise à jour permanente de cette doc- ine et son application à des réalités toujours mouvantes complexes. Ils veulent aussi en étendre la diffusion, et ut spécialement auprès des militants catholiques enga- és dans les diverses institutions publiques, semi-publi- ues ou d'intérêt général.

En second lieu, ils tendent à exercer une action sur es institutions elles-mêmes. Liant étroitement, à l'image e la vie, l'économique au social, les dirigeants des ecrétariats sociaux s'attachent à promouvoir une ré- rme des institutions économiques, sociales et civiques. 'est pourquoi, au prix de lourds sacrifices, ils ont créé n Centre de recherches économiques et sociales auquel n doit des études de qualité, notamment sur la répartі- on du revenu national, la sécurité sociale, etc.

Les secrétariats donnent ainsi une formation à la fois ociale et technique aux militants catholiques qui assu- ent des responsabilités dans ces institutions et on peut re qu'ils agissent à leur manière sur les divers orga- smes tout en respectant l'indépendance du temporel.

C'est dans le même esprit que, constatant la disper- on trop accusée des catholiques, ils cherchent à susciter uis à maintenir et à développer une coordination natu- lle et en quelque sorte spontanée — puisqu'elle résulte s nécessités mêmes de l'action — des personnes et des ganismes. En particulier nous les voyons faire naître, aque fois qu'ils le peuvent, une coopération des pou- irs publics et de l'initiative privée. C'est ainsi qu'on vu défiler dans la petite salle de la rue Guénégaud, jà riche de souvenirs, de nombreuses personnalités nues du Parlement, de l'Administration et du secteur mi-public pour se rencontrer avec les drigeants les

plus divers des mouvements catholiques. Les études menées de la sorte en commun, s'inspirent d'une opposition réfléchie à l'étatisme comme aux coalitions d'intérêts privés dont les dirigeants nationaux redoutent l'influence occulte.

Enfin, et c'est souvent l'aspect le plus émouvant de leur tâche, les secrétariats sociaux se donnent pour mission de soutenir le militant dans son engagement temporel. Leurs dirigeants pensent d'ailleurs, avec l'abbé Portier, aumônier national, que cet engagement même appelle une spiritualité adaptée. Ce n'est là d'ailleurs qu'un aspect de cette considération que l'on témoigne aux cadres dans les secrétariats sociaux. On les y voudrait jeunes, plus nombreux et mieux armés pour s'atteler aux tâches si importantes qui attendent. L'Assemblée des cardinaux et archevêques, dans sa session des 14-16 mars 1950, a encouragé les secrétariats sociaux à réaliser ces objectifs en ces termes : « Elle apprécie l'importance de l'œuvre sociale que l'Union Nationale des secrétariats sociaux entreprend, spécialement vis-à-vis des institutions familiales, professionnelles, sociales et économiques. Elle souhaite que cet effort soit encouragé. Elle insiste notamment sur la nécessité d'accuser encore le travail de formation ou de soutien des militants. »

... *et quatre éléments de travail*

La méthode de travail semble pouvoir s'évoquer autour de quatre éléments essentiels. A quelque échelon qu'il se situe, l'effort du secrétariat vaut ce que vaut l'équipe centrale de laïcs et d'aumôniers qui l'anime. C'est elle qui suit l'actualité économique et sociale et qui assume la responsabilité d'y faire face; c'est elle qui veille à l'établissement de la documentation nécessaire, suscite des commissions, coordonne les initiatives,

ermine les grandes lignes et les points d'application l'effort à accomplir, qu'il s'agisse d'alerter l'opinion de redresser une déviation doctrinale.

Les commissions constituent un autre élément essen- encore que très souple. Chacune se consacre à un blème posé par l'actualité et disparaît quand il est olu. Les réunions revêtent le plus souvent l'aspect n carrefour libre entre gens issus de milieux diffé- ts mais qui s'accordent avec une loyauté chrétienne ur rechercher soit une solution soit seulement une entation. L'information objective et la compétence t à la base des études, « la technique assagissant le timentalisme », selon la formule de l'abbé Lordonné, inônier national adjoint.

Les initiatives du secrétariat social résultent tout urellement du travail des commissions. Telle solution -elle préconisée à un problème donné? le secrétariat rche à susciter une petite équipe qui s'attellera à la he. Pour la constituer, les dirigeants n'épargnent leur temps ni leur peine et font appel à leurs rela- ns — celles-ci ne sont jamais ni assez variées ni assez ndues. L'équipe d'initiative constituée, le secrétariat ssiste, lui facilite l'information et les liaisons néces- res jusqu'à ce qu'elle ait trouvé sa mesure et mis au nt sa méthode. Mais, alors, il la laisse prendre son nomie ou s'appuyer sur d'autres organismes; le rétariat social restant à son service comme à celui de mporte quel organisme ou œuvre, en vue du bien mmun.

C'est pourquoi ces tâches sociales sont obscures et rates. D'un financement précaire et insuffisant, d'un dement toujours inférieur aux besoins, le secrétariat cial appelle à lui les militants patients, modestes, crets, les semeurs qui laissent à leurs frères les oltes. Il suscite des réalisations que d'autres mène- nt à bon terme. Il est, autant qu'on peut l'être en ce nde, au départ de l'action : il voit et fait naître les

entreprises et connaît là le sentiment de sa relative ef
cacité, mais aussitôt après, il s'efface.

On observe cependant une évolution; de plus en plu
les secrétariats tendent à laisser le « dépannage », q
a été partie importante de leur action dans le pass
et à se consacrer à des tâches d'une plus grande porté
Cette évolution ne se fait pas sans heurts car l'ancienn
« clientèle » du secrétariat continue à compter sur lu
ne se satisfait pas des remplaçants qu'il lui propos
quand il les trouve; de plus, le secrétariat est mieu
armé pour accomplir cette tâche traditionnelle que pou
celles que lui propose son Union Nationale. Il lui fa
donc lutter contre une tentation de facilité mais sa
pour autant refuser le service qu'il est seul à même d
rendre. Il y a là une conciliation délicate à opérer, d'au
tant que l'échelle des tâches nouvelles, celle de la régio
n'est pas celle des animateurs traditionnels d'un orga
nisme diocésain.

Un dernier élément de la méthode c'est la journé
sociale dont le but est d'informer les militants cathol
ques d'une ou plusieurs paroisses, voire d'un canto
sur les problèmes sociaux de l'heure afin de répondre
leurs initiatives et, en définitive, d'accroître leur nombr
et l'efficacité de leur action. Ces journées, dont le secr
tariat social de Versailles a multiplié le nombre à trave
le vaste diocèse, aboutissent à une prise de conscienc
souvent aiguë de leurs responsabilités par des militant
aux horizons jusqu'alors trop limités. Le déroulemen
en est ordinairement le suivant : le matin est consacr
aux carrefours qu'une équipe locale a préparés depui
plusieurs mois avec les délégués du secrétariat diocésai
Lors de la journée organisée à Asnières par le secrétaria
social de Paris en avril dernier, les sujets traités au
cinq carrefours, étaient : le logement, les vieillards dan
l'économie, l'orientation des jeunes, l'aide aux Nor
Africains et les relations au sein de l'entreprise. Apr
le repas en commun, au cours d'une séance plénière, le

nclusions des carrefours précédèrent un exposé plus
néral, en l'occurrence une étude sur les données éco-
miques de l'action sociale par Jean Baboulène, au
ntre de recherches économiques et sociales. La jour-
e s'achèva par une messe du soir avec un sermon de
umônier M. Lecordier.

n France et outre-mer

Tel est l'instrument bien adapté parce que très souple,
e quelques hommes au grand cœur se sont efforcés de
ettre au service de l'Église.

En France on compte aujourd'hui une soixantaine de
crétariats dits locaux, c'est-à-dire diocésains. Ils sont
imés par une équipe de laïcs où voisinent les perma-
nts et les bénévoles. Le président est choisi parmi
s derniers pour représenter le secrétariat, coordonner
s efforts et y participer dans la mesure de ses moyens.
n ou plusieurs aumôniers d'action sociale sont dési-
és par l'archevêque pour mettre les services du secré-
riat à la disposition du clergé en accord avec la direc-
n des œuvres.

Mais, considérant que de plus en plus les problèmes
ciaux sont conditionnés par des données économiques
caractère régional (voire national ou européen), les
rigeants se sont efforcés de constituer des unions ré-
onales de secrétariats sociaux, bien vivantes, et de
ır affecter un technicien qualifié qui s'y consacre tota-
ment. Six unions, dont celles d'Aquitaine, de Bre-
gne, de Normandie et du Nord sont déjà à pied d'œu-
e, chacune avec l'appui des évêques de sa province.
y a là un effort très neuf qui pourra rendre de précieux
rvices à l'action catholique quand il sera étendu à
nsemble du territoire.

A Paris, l'Union Nationale fédère les secrétariats sous
présidence de M. Charles Blondel, conseiller d'État.

Trois aumôniers nationaux et une équipe de laïcs réunissent la documentation française et étrangère, les travaux du Centre de recherches économiques et sociales, élaborent le plan de travail de l'année, organisent les sessions bimestrielles des délégués régionaux et le congrès annuel.

Enfin, depuis cinq ans et en réponse à la demande de nombreux évêques missionnaires, fonctionne aussi le secrétariat social d'outre-mer que préside M. Aujoulat, ancien ministre. Les points d'appui se trouvent pour l'Afrique du Nord à Alger, Meknès, Oran et Constantine; pour l'A.O.F. à Dakar, Bamako, Conakry; pour l'A.E.F. à Brazzaville, Bangui, Bambari et Pointe-Noire; pour le Togo à Lomé et pour le Cameroun à Douala. D'autres centres sont en formation à Saint-Louis, Abidjan et en Haute-Volta.

L'apport des secrétariats sociaux

Dans le développement de l'action sociale chrétienne auquel nous assistons depuis quelques années, l'apport des secrétariats sociaux nous paraît être d'avoir mis avec force l'accent sur la compétence technique et d'avoir poursuivi les études, les enquêtes et les réalisations avec des techniciens qualifiés et éprouvés en tenant grand compte des données économiques.

Cette optique, voulue au départ, n'est pas, il s'en faut de beaucoup, la plus facile. Les secrétariats locaux, les unions régionales ont suivi, dans la mesure de leurs moyens, les études quelquefois ardues, les enquêtes et les statistiques du Centre de recherches économiques et sociales. Ils ont fait à leur tour ces recherches difficiles de droit, de législation, d'économie politique qui conditionnent aujourd'hui la plus modeste réalisation locale. Ils n'ignorent plus les éléments d'un prix de revient, les autorisations préalables à toute construction, les droits

les devoirs d'un conseiller municipal — que l'Union s Secrétariats sociaux du Nord a rappelés dans une ite récente et remarquable plaquette. Beaucoup de ilitants ont fait effort pour s'adapter à des conditions travail qui ne leur étaient certes pas familières. De a ils sont récompensés, et Jean Baboulène en particu- r qui a été l'animateur de cette rénovation, en lisant s lignes du message de Mgr Montini : « Et, s'il est ai que le progrès social n'est acquis de façon effective durable que lorsqu'il est inscrit dans les structures ofessionnelles, politiques et économiques, il est de ande importance que des catholiques, pénétrés de la ctrine sociale de l'Église, se penchent avec une compé- nce technique indiscutée sur les problèmes institution- ls toujours plus amples et plus complexes que pose nos contemporains l'organisation de la société mo- rne. »

Les premiers résultats de ces méthodes rigoureuses font sentir dans la qualité du concours que les secré- riats les mieux armés apportent aux initiatives locales, Marseille, Nantes, Lille, Lyon, Rouen, etc.

Un autre service rendu par les secrétariats sociaux ourrait être l'élargissement des milieux qui concourent l'action sociale chrétienne par l'intervention plus nom- reuse de techniciens qui trouveront à s'y employer. La articipation d'hommes nouveaux et qualifiés — de ceux u'on appelle aux Nations Unis, des experts — aidés ar une spiritualité adaptée et se pénétrant de la doc- ine de l'Église, sera peut-être un facteur relativement onsidérable d'efficacité pour l'action catholique.

Si encourageants que soient ces résultats, ils n'en sont as moins freinés et peut-être compromis par cette dif- culté à laquelle l'opinion catholique n'a pas le droit e rester étrangère. L'abbé Lordonné la formule en ces ermes : « La seule question qui reste est de savoir si ous n'arriverons pas trop lentement dans un monde qui a très vite. Un tel apostolat social vaut qu'on lui

donne à temps tout l'équipement nécessaire. Même ainsi nous savons bien qu'il continuera de porter le signe de la pauvreté évangélique. »

Pour étudier et préconiser les mesures de justice sociale que l'opinion ouvrière ne cesse d'appeler, en faveur desquelles elle s'est rangée avec une frappante unanimité autour des partis d'opposition, pour traduire en actes les exigences de charité sociale du christianisme, il faut davantage de prêtres et de laïcs, davantage de livres, de revues, de rencontres, de journées sociales, davantage de techniciens, de commissions, d'initiatives, et il les faut très vite avant que, dans son désespoir, le monde ouvrier ne répudie tout à fait ces chrétiens qui vont à lui et qu'il a paru, un moment, moins décidé à repousser.

Les chrétiens de France comprendront-ils à temps ?

HENRI ROLLET.

Le numéro double d'août-septembre de La Vie Intellectuelle *paraîtra au début de septembre.*

D. L., 3e trimestre 1953. — Imprimeur, n° 910.
Imprimerie AUBIN, LIGUGÉ (Vienne).
Directeurs gérants : A.-J. MAYDIEU, R.-C. CHARTIER. N.M.P.P.